Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فلسفة العدالة عند الإغريق

وأثرها على فقهاء الرومان وفلاسفة الإسلام

دكتــور
مصطفى سيد احمد صقر
قسم فلسفة القانون وتاريخه
كلية الحقوق ـ جامعة المنصورة

١٩٨٩

مكتبة الجلاء الجديدة ـ المنصورة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فلسفة العدالة عند الإغريق

وأثرها على فقهاء الرومان وفلاسفة الإسلام

دكتـــور
مصطفى سيد احمد صقر
قسم فلسفة القانون وتاريخه
كلية الحقوق ــ جامعة المنصورة

١٩٨٩

مكتبة الجلاء الجديدة ـ المنصورة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بسم الله الرحمن الرحيم

« إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس
أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا » .

صدق الله العظيم
(سورة النساء ، آية ٥٨)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مقدمة

لا شك أن أمور الناس تستقيم فى الدنيا مع العدل أكثر مما تستقيم مع الظلم فى الحقوق . ذلك أن العدل ، كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية [1] : « نظام كل شىء ، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها فى الآخرة من خلاق ، ومتى لم تقم بعدل لم تقم وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به فى الآخرة . فالنفس فيها داعى الظلم لغيرها بالعلو عليه والحسد له والتعدى عليه فى حقه ، وداعى الظلم لنفسها بتناول الشهوات القبيحة كالزنا وأكل الخبائث ، فهى قد تظلم من لا يظلمها وتؤثر هذه الشهوات وإن لم يفعلها غيرها » .

وفى التحلى بالعدالة بلوغ نهاية تمام النفس وكمالها ، وفيه أيضا الخير كل الخير للفرد ، لأن من ظلم وجار وابتغى غير سبيل العدالة قصده الناس بالظلم ، واستعدوا لأذيته ، واحترزوا منه ، وكرهوا نفعه ، وحظروا عليه وجوه الخير .

وفى العدل أيضا النفع كل النفع للمجموع ، إذ به تستمر الدولة وتبقى متماسكة لا يتطرق إليها التفكك والانهيار . ولهذا قيل « إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة » [2] . وها هو الإمام الغزالى يبين لنا أهمية العدل فى الدولة بقوله : (واعلم) أن أولئك الملوك القدماء كانت همتهم واجتهادهم فى عمارة ولاياتهم ، روى أنه كلما كانت الولاية أعمر ، كانت الرعية أوفى وأشكر . وكانوا يعلمون أن الذى قالته العلماء ونطقت به الحكماء صحيح

---

(1) الحسبة فى الإسلام ، نشر وتوزيع مكتبة دار الأرقم — الكويت ، الطبعة الأولى ١٩٨٣ ، ص ٩١ .

(2) المرجع السابق ، ص ٩١ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لا ريب فيه . وهو قولهم : إن الدين بالملك . والملك بالجند ، والجند بالمال ، والمال بعمارة البلاد . وعمارة البلاد بالعدل فى العباد . فما كانوا يوافقون أحدا على الجور والظلم . ولا يرضون لحشمهم بالخرق والغشم ، علما منهم أن الرعية لا تثبت على الجور وأن الأماكن تخرب إذا استولى عليها الظالمون ويتفرق أهل الولايات ويهربون فى ولايات غيرها ويقع النقص فى الملك ويقل فى البلاد الدخل وتخلو الخزائن من الأموال ويتكدر عيش الرعايا لأنهم لا يحبون جائرا ، ولا يزال دعاؤهم عليه متواترا فلا يتمتع بمملكته ، وتسرع إليه دواعى هلكته » [1] .

ومن هنا فقد شغل موضوع العدالة منذ القديم ذهن الحكماء والفلاسفة ، خاصة بعد أن قطع الإنسان شوطا كبيرا صوب المدنية والحضارة وتخطى تلك المرحلة الفطرية التى لم يكن للعدالة فيها من أساس خلقى ، بل كانت قائمة على المصلحة المادية المعززة بالقوة ، يقتص بها الخصم من خصمه ، وينال بها من أموال عدوه ما يراه عوضا عما أصابه [2] . وكان فلاسفة الأغريق هم أول من تعرض لبحث فكرة العدالة فى محاولة للوصول إلى تحديد مضمونها والأساس الذى تقوم عليه والعلاقة بينها وبين القوانين الوضعية المطبقة فى الدولة [3] . فهم

---

(١) التبر المسبوك فى نصيحة الملوك . مكتبة الكليات الأزهرية ، الطبعة الأولى ١٩٦٨ ، ص ٤٧ .

(٢) على بدوى ، أبحاث التاريخ العام للقانون ، الجزء الأول — تاريخ الشرائع ، مطبعة مصر ، الطبعة الثالثة ١٩٤٧ ، ص ١٧ .

(٣) ويقرر بعض العلماء أن فلاسفة الاغريق فى تناولهم لفكرة العدالة لم يفعلوا أكثر من صياغة الأفكار الدينية السائدة فى مصر القديمة فى ثوب فلسفى راجع :

J. PIRENNE, histoire de l'antiquité des origines au VIIe siècle de notre ère, Paris 1959, p. 192 : En concevant la vie de l'au-delà comme le retour de l'âme à Dieu, et la morale comme la pratique de l'harmonie, c'est-à-dire de la justice, Platon ne faisait que traduire, dans une forme philosophique, les idées religieuses de l'Egypte.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الذين طرحوا هذا السؤال العميق : هل الشيء الـذى يعتبره القـانون الوضعى عادلا عادل بالطبيعة ؟ وصحيح أن إجابتهم على هذا السؤال قد تشعبت واتخذت مذاهب شتى ، بيد أن ما هو أهم من إجـابتهم عليـه هو طرح السـؤال نفسه وتقديمه كمشكلة ظل الفلاسـفة من بعـدهم يحاولون الإجابة عليه .

وفى أواخر القرن السادس (من تأسيس روما) تواردت إلى روما آداب اليونان وفلسفتهم ، مما زاد فى الأسباب الداعية إلى دفع القانون الرومانى فى طريق الكمال دفعة جديدة .

وفى الواقع فإنه لم يكن للرومان فلسفتهم الذاتية الخاصـة ، ولم يستطيعوا أن يتوصلوا إلى درجة عالية فى التجريد النظرى أو فى الأفكار الفلسفية المحضة ، وذلك على الرغم من انهم بلغوا شأوا عظيما فى صياغة القوانين الوضعية ، التى وضعت نصب أعينها مشاكل الحياة المحـددة ، ومتطلبات الواقع المتغيرة ، واستطاعوا بذلك أن يطوروا القانون بما يتفق مع الاحتياجات الجديدة بصياغته فى قوالب شكلية تنم عن براعة وعبقرية متقدة .

ومن أبرز وأهم من أشاع الفلسفة اليونانـية فى روما ، وكان همزة الوصل بين الفكر اليونانى والفكر اللاتينى هو « شيشرون CICERON» الذى وضع عددا من المؤلفات التى تميزت ببلاغة رائعـة وإن كانت فى مضمونها تكشف بوضوح عن مدى تأثره البعيد بالفلسفة الإغريقية عامة وفلسفة المدرسة الرواقية بصفة خاصة [1] .

---

(1) Cf. M. P. GuIBAL, De l'influence de la philosophie sur le droit romain et la jurisprudence de l'époque classique, Th. Montpellier 1937, p. 124 : A Rome, Ciceron n'a fait que roproduire plus au moins les leçons des maitres;... puisque à travers ses ouvrages on peut retrouver la pensée des philosophes grecs, surtout celle des stoïciens.

أما بالنسبة للمسلمين فقد كانت الأخلاق من أول عهد الإسلام مبنية على الدين ، فالصبر حميد ، لأن الله تعالى يقول : « ان الله مع الصابرين »[١] « والله يحب الصابرين »[٢] . والعدل مطلوب لقوله تعالى : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، أعدلوا هو أقرب للتقوى »[٣] . وكان بجانب ذلك حكم وأمثال وصلت إلى العرب من تجارب الزمان ، فلما دخل كثير من الفرس فى الإسلام وكانت لهم ثروة كبيرة من الحكم والأمثال فى جميع مرافق الحياة نقلوها إلى العربية . ثم حدث بعد ذلك أن نقلت كتب اليونان إلى اللغة العربية ، فتدوولت فيما بين المسلمين . وكان من هذه الكتب كتب فى الأخلاق ككتاب الأخلاق لأرسطو وغيره ، فهضمها المسلمون ، وأرادوا بعد ذلك أن ينقلوها أو يحذوا حذوها ، ويفلسفوا الأخلاق[٤] .

ويكاد يكون الاتجاه بين المؤرخين والدارسين أن ليس فى الفكر الإسلامى فلسفة أخلاقية معللين ذلك من ناحية بأن المسلمين قد اكتفوا بتعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، وقد أغنتهم هذه عن النظر العقلى أو البحث الفلسفى[٥] . ومن ناحية أخرى بأن الفلسفة الإسلامية بصفة عامة ظلت على الدوام « فلسفة انتخابية ، عمادها الإقتباس مما ترجم من كتب الإغريق ، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين ، لا ابتكارا ، ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التى سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هى استقلت بجديد

---

(١) سورة البقرة ، آية ١٥٣ .

(٢) سورة آل عمران ، آية ١٤٦ .

(٣) سورة المائدة ، آية ٨ .

(٤) أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، ج ٢ ، ط ٥ ، مكتبة النهضة المصرية — ١٩٧٧ ، ص ١٧٥ .

(٥) د. أحمد محمود صبحى ، الفلسفة الاخلاقية فى الفكر الإسلامى ، ط ٢ ، دار المعارف — ١٩٨٣ ، ص ١٤ — ١٦ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة ، فلا تجد لها فى عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها »[1] •

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن البحث المتعمق لموضوع « فلسفة العدالة عند الأغريق وأثرها على فقهاء الرومان وفلاسفة الإسلام » سيكون على درجة كبيرة من الأهمية : إذ أن من شأن هذا البحث أن يبين لنا « أولا » كيف عالج فلاسفة الإغريق قضية العدالة من زواياها المختلفة معالجة فلسفية تعتمد على البحث والتحليل المنطقى ، و « ثانيا » قيمة الميراث الذى خلفه هؤلاء الفلاسفة ، فى موضوع العدالة ، للحضارات المختلفة فى أطوار حياتها المتعاقبة •

وعلى ذلك فإننا سنقسم هذا البحث إلى فصلين ، نخصص الأول منهما لبحث البذور الأولى لفكرة العدالة ، فنبين كيف عالج فلاسفة الإغريق المشكلات المختلفة التى تثيرها قضية العدالة ، سواء من ناحية تحديد مفهومها ، أو من ناحية الأساس الطبيعى الذى تقوم عليه ، أو من ناحية تطبيقها ، أو من ناحية تحديد العلاقة بينها وبين القوانين الوضعية المطبقة فى الدولة • ونخصص الفصل الثانى لبيان أثر الفلسفة الإغريقية على كل من فقهاء الرومان وفلاسفة الإسلام •

---

(١) ت • ج • دى بور T. J. De BOER تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، نقله إلى العربية وعلق عليه د• محمد عبد الهادى أبو ريده ، الطبعة الخامسة • مكتبة النهضة المصرية — ١٩٤٨ ، ص ٥٠ — وقريب من هذا المعنى ايضا ما عبر عنه الاستاذ « سانتلانا » عند دراسته الفلسفة الإسلامية فى الجامعة المصرية ، فقد قال فى مقدمة محاضراته : « إذا لم يكن من السائغ لذى أدب من الافرنج ان يجهل ما كان عليه حكماء اليونان ، فكيف يسوغ ذلك لمصرى ومسلم ؟ والعلوم الإسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وأفكار اليونان ، بل وعلى أوهام اليونان ، حتى لا يكاد يفهم آراء حكماء الإسلام ، ولا مذاهب قدماء المتكلمين ، ولا بدع المبتدعين ، من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة شافية لا مجرد إلمام » • مشار إليه فى : أحمد أمين وزكى نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، ط ٨٠ ، مكتبة النهضة المصرية — ١٩٣٥ ، ص • د •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الأول

فلسفة العدالة عند الاغريق

فإذا رجعنا إلى المنابت الأولى ، حيث طرحت فكرة العدالة على مائدة البحث الفلسفى والتأمل العقلى ، لوجدنا أن الإطار العام الذى يجمع بين آراء ومذاهب فلاسفة الإغريق هو أن للعدالة جانبين يرتبطان أحدهما بالآخر برابطة لا انفصام لها : الأول أخلاقى ويأتى من النظر إلى العدالة على أنها فضيلة من فضائل النفس البشرية ، والثانى قانونى ، وينبع من كون الفرد عضوا فى جماعة يرتبط بأفرادها بعلاقات وروابط مختلفة ، وتوجد بينه وبينهم صلات ومعاملات متنوعة . وهو فى كل ذلك قد يميل ، مدفوعا بفطرته الأنانية ، إلى أن يخص نفسه من الخيرات بنصيب أزيد ويخص غيره بنصيب أقل ، أو أن يخص نفسه من التكاليف والأعباء بنصيب أقل ويخص غيره بنصيب أزيد ، مما يؤدى إلى شيوع الفوضى فى الجماعة وسيادة الظلم والجور . ومن هنا كانت ضرورة القوانين العادلة التى تضع القيود والضوابط وتبين ما للفرد وما عليه من حقوق وواجبات سواء فى مواجهة الجماعة ككل أو فى مواجهة غيره من الأفراد . فالهدف من القوانين إذن هو تحقيق العدالة . وتتحقق العدالة بالمساواة فى كل شىء من غير زيادة ولا نقصان .

وفى ضوء هذا الاطار العام فإننا نقسم دراستنا لفلسفة العدالة عند الإغريق إلى شطرين ، نتناول فى الأول منهما بيان جوهر الفضيلة بصفة عامة ، وموضع العدالة بين الفضائل المختلفة ، وخصائص أو مقومات الفضيلة . والغرض من هذا البحث هو بيان المضمون الأخلاقى للعدالة ، أما فى الشطر الثانى فسنناقش آراء ومذاهب فلاسفة الإغريق

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الخاصة بجوهر العدالة التى تجسدها نصوص القــوانين والتشريعات ، وكيف يمــكن تحقيق المســاواة بين الأفــراد فى كل شىء من غير زيادة ولا نقصان • والغرض من هذا البحث هو دراسة المضــمون القــانونى للعــدالة •

المبحث الأول

المضمون الأخــلاقى للعدالة

حرص الفلاسفة منذ قديم الزمن على التأكيــد على ضرورة تحلى الإنسان بالفضائل والعدول بفكره وفعله عن طريق الرذائل ، لأن الفضيلة هى التى تميز الإنسان ذو النظر الصــائب والفطرة الســليمة والعقــل المستقيم عن غيره من سائر الحيوان • وفى التحلى بالفضائل أيضا الخير كل الخير للفرد وللمجموع ، أما سلوك سبيل الرذيلة ففيه ما فيــه من الضرر للفرد وللجماعة على حد سواء ، فما هو المقصود بالفضيلة فى فكر فلاسفة الإغريق ؟ وما هو موضع العدالة بالنسبة للفضــائل الأخرى ؟

§ ١ — السفسطائيون — الأمور كلها نسبية :

كان السفسطائيون أصحاب الفضل الأول فى التعــرض لمناقشــة الأساس الطبيعى للعدالة ومدى ارتباطها بالفضائل الأخرى • فهم الذين هيجوا الأفكار للبحث والمناقشــة فى أساس الأخــلاق ، ومهــدوا بذلك الطريق لتعاليم من أتى بعدهم من الفلاسفة أمثال سقراط وأفلاطون [١]

---

(١) وفى هذا الصدد يقول « ول ديورانت » : ومن النادر أن تجد مشكلة أو حــلا فى فلسفتنا الحالية العقلية والمســلكية ، لم يتحققوا منه أو يتناولوه بالبحث ، لقد وجهوا أسئلة عن كل شىء ، ووقفوا بلا وجل أمام الحــرمات الدينية والسياسية ، وأخضعوا كل عقيدة ومذهب ونظام للعقــل • قصــة الفلسفة من افلاطون إلى جون ديوى ، ترجمة د• فتح الله محمد المشعشع ، ط ٥ ، مكتبة المعارف — بيروت ١٩٨٥ ، ص ٧ — ٨ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولم يكن السفسطائيون فى الواقع مدرسة فلسفية متكاملة ، وإنما كانت تجمعا لعدد من المفكرين والخطباء الفصحاء الذين شاركوا فى مناقشة قضايا الفكر والفلسفة المطروحة [1] . وهم وإن تشابهوا فى كثير من السمات ، إلا أنهم كانوا يختلفون فيما بينهم أحيانا . بيد أن الإطار الذى كان يحيط بأفكارهم جميعا هو الفهم المادى للطبيعة . فقد رفضوا الدين ، وقدموا تفسيرا عقليا للظواهر الطبيعية ، ودعموا فكرة نسبية الأخلاقيات [2] .

وكان من ألمع مفكرى هذه الجماعة ، بروتاجوراس PROTAGORAS وجورجياس GORGIAS وايبياس IPPIAS وتراسيماخوس TRASIMAQUE وبروديكوس PRODICUS . غير أن أبرزهم جميعا كان بروتاجوراس [3] .

وجدير بالذكر أن أفكار السفسطائيين لم تصل إلينا مباشرة ، بل عن طريق كتابات معارضيهم وعلى الأخص أفلاطون الذى ضمن محاوراته ما كان يدور بينهم وبين استاذه سقراط من مناقشات دائبة حامية .

---

(١) كان السفسطائيون يعيشون على ما يؤديه لهم القادرون من تلاميذهم أجرا للتعليم على أيديهم . وقد أخذ عليهم أفلاطون أنهم كانوا يعلمون الفضيلة والحكمة بأجر .

(٢) أحمد محمد غنيم ، تطور الفكر القانونى ، دار الفكر العربى ١٩٧٢ ، ص ٧ — د . حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسى من افلاطون إلى محمد عبده ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٨٢ ، ص ٤٣٠ .

(٣) ولد بروتاجوراس عام ٤٨١ . ق . م فى « أبديرا » Abdera وطاف أرجاء إيطاليا الجنوبية واليونان يلقى الخطب البليغة . ثم ذهب إلى اثينا ولكن إقامته لم تطل بها بعد أن نشر كتابا بعنوان الحقيقة ضمنه عبارته الشهيرة « أما الآلهة فلا يسعنى ان اعلم إن كانت موجودة أو غير موجودة ، فعقبات كثيرة تحول بينى وبين هذا العلم ، وأخصها غموض الموضوع وقصر الحياة » فاتهم بالإلحاد وحكم عليه بالإعدام وحرقت كتبه ففر هاربا ومات غرقا أثناء فراره عام ٤١١ ق . م . محمد أحمد غنيم ، المرجع السابق ، ص هامش ١ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وكان السفسطائيين فرديين ذاتيين : فقد ذهبوا إلى أن الإنسان مقياس كل شيء ، وأن المعرفة وليدة الحواس والقوى الإنسانية الأخرى، فهي بالتالى عمل إنسانى بحت • فإذا كان لكل إنسان طريقته فى رؤية الأشياء ومعرفتها ، فلا يمكن أن يوجد علم موضوعى له طابع عام أو عالمى ، ولا يمكن أن يكون هناك قانون خارجى أخلاقى عام يخضع له الناس جميعا • فالمسألة ترجع إلى إحساس الشخص نفسه ، ومن ثم فإن ما يظهر للشخص أنه حق فحق بالنسبة إليه وحده ، ولا يوجد خير مطلق، كما أن الأخلاق مجرد إعتبارات شخصية [١] • وقد عبر « بروتاجوراس » عن هذه الفلسفة فى بلاغة رائعة ، حيث قال إن « الإنسان مقياس الأشياء جميعا ، هو مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس لا وجود ما لا يوجد » [٢] :

L'homme est la mesure de toute chose, de l'être de celles qui sont et du non-être de celles qui ne sont pas.

وقد طبقوا هذه التعاليم على نظريتهم فى القانون والعدالة ، فقالوا إنه ليس هناك قانون عام مؤسس على العدالة أو نحو ذلك لأنه ليس هناك عدالة عامة بالمعنى الذى يفهمه الناس ، وليس هناك قانون عادل فى نفسه • فالعدالة — كما قال « انتيفون ANTIPHON » — تتضمن من وجهة النظر العادية « ألا يتخطى المرء أية قاعدة قانونية من وضع الدولة

---

(١) Cf. J. GAUDEMET, institutions de l'antiquité, Paris 1867, p. 189 : Pour eux (les sophistes), pas de vérité, de bien, de juste absolu. Est juste ce que l'homme reconnait comme tel. La justice comme la vérité, est relative.

(٢) Cf. E. BURLE, Essai historique sur le développement de la notion de droit naturel dans l'antiquité grecque, Th. Lyon, 1908, p. 105. — CLAUDE MOSSE, histoire des doctrines politiques en Grèce, P.U.F. 1969, p. 26.

وراجع أيضا : جورج سباين ، تطور الفكر السياسى ، الكتاب الأول ، ترجمة حسن جلال العروسى ، ط ٤ ، دار المعارف بمصر — ١٩٧١ ، ص ٣١ • — أميل برهييه ، تاريخ الفلسفة — الفلسفة اليونانية ، ترجمة جورج طرابيشى ، دار الطليعة — بيروت ١٩٨٢ ، ١٠٨ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التى يعيش فيها كمواطن • وعلى هذا الاعتبار إذا أبدى الإنسان عظيم تقديره للقوانين أمام الناس ، فإذا ما خلا لنفسه أقام وزنا كبيرا لقواعد الطبيعة ، مثل هذا الإنسان يكون ممارسا للعدالة بالطريقة التى تلائمه أعظم الملاءمة • ذلك أن قواعد القوانين شىء طارىء من الخارج • أما قواعد الطبيعة فهى شىء حتمى منبعث من الداخل ، ثم أن قواعد القوانين هى وليدة اتفاق وليست من صنع الطبيعة • أما قواعد الطبيعة فهى عكس ذلك تماما • وبناء على هذا إذا تخطى المرء القواعد القانونية دون أن يكشف أمره أمام أولئك الذين وضعوا الإتفاق أصبح فى حل من العقوبة وفى منأى من العار • غير أنه يقع تحت طائلة العقاب ويلحقه العار إذا مالاحظته الأعين ، والأمر بخلاف ذلك إذا تخطى الإنسان القواعد الكامنة فى الطبيعة ، فإذا ما كلف الإنسان أية قاعدة من هذه القواعد أكثر مما تطيق ، فإن العواقب الوخيمة لهذا العمل لن يعتريها نقص فى حالة عدم افتضاح الأمر ، ولن تزداد لو علم الناس جميعا بهذا العمل • ويرجع هذا إلى أن الضرر الذى يتعرض له لا يتوقف على رأى الناس بل على حقائق الأمر ذاته » (١) •

وهكذا يؤكد « انتيفون » فى جزم ووضوح أن القانون الملزم شىء يتعارض مع القانون الطبيعى ، وأن قواعده قد أتت عرضا ، أى انها لا تقوم إلا على العقد والعهد ، فهى وليدة الرأى وليست وليدة الحقيقة • ويستنتج من ذلك أنه من الخير أن يتهرب الإنسان من القانون كلما استطاع ذلك دون أن يكشف أمره • والعقوبات التى يفرضها القانون هى فى واقع الأمر جزاءات أشار بها رأى إنسان ، ويتجنب المرء هذه الجزاءات إذا أمكنه تجنب الوقوف أمام قضاء ذلك الرأى • وطاعة القانون خطأ بوجه عام ، لأن القوانين غالبا ما تناقض الطبيعة التى تعتبر مقياسا للصواب • والطبيعة فى نظر « انتيفون » هى ببساطة الأنانية وحب المصلحة الذاتية : فمن يتبع الطبيعة يبذل لصالح نفسه

---

(1) Cf. A. BILL, La morale et la loi, Th. Strasbourg — 1928, pp. 59-61 — J. IMBERT, H. MOREL, R.-J. DUPUY, La pensée politique des origines à nos jours, P.U.F. 1969, pp. 33-34.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

دائما غاية الجهد المستطاع[1] ، فإذا ترجمنا هذه الفلسفة العقلية إلى نطاق الأخلاق أصبح من الجلى أن المبدأ الذى يحكم الأخلاق عند « انتيفون » هو الفردية المجردة أو المتطرفة التى تجعل كل فرد مقياسا وقاعدة لما يعتبر صوابا •

ويذهب « كاليكليس CALLICLES » إلى فكرة مشابهة ، حيث يقول فى محاورة « جورجياس GORGIAS »[2] إن العدالة الطبيعية هى حق الرجل القوى • وإن العدالة القانونية هى ذلك الحاجز الذى تقيمه جماعات الضعفاء لحماية أنفسهم ، أو بنص عبارته : « لو وجد رجل لديه القوة الكافية لداس بقدميه كل تعاليمنا وتعاويذنا وتمائمنا ، وكل قوانيننا التى تتعارض مع الطبيعة »[3] • فالقانون لا يخلق إلا « مستوى أخلاقيا يناسب الأرقاء » ، والأخلاق التى من هذا النوع لا يمكن أن تكون أخلاقا سليمة لأن الطبيعة والقانون متناقضان ، والطبيعة هى القاعدة السليمة للحياة الإنسانية[4] •

وإذا أمعنا النظر فى هذا القول فإننا نجد أن الأخلاق والحق يتضمنان استخدام القوة إلى أبعد حدودها بقصد التمتع باللذة التى يمكن

---

(1) Cf. A. BILL, op. cit., p. 61 : Pour Antiphon la nature est la nature égoïste, déterminée uniquement par l'intérêt individuel et ignorant des principes moraux.

(٢) وهى إحدى محاورات افلاطون •

(٣) جورج سباين ، المرجع السابق ، ص ٣٦ •

(٤) Cf CL. MOSSE, op. cit., p. 29 : C'est ce qu'affirme Calliclès dans le Gorgias : l'homme supérieur ne doit tenir aucun compte de la masse faible et ignorante, et moins encore des lois émanant d'elle. Dès lors l'homme le plus heureux, le modèle vers quoi l'on doit tendre, c'est le tyran, celui qui, maître absolu du pouvoir, se laisse dominer par ses passions et s'efforce de les satisfaire toutes, sans tenir aucun compte des hommes ni des lois.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اكتسابها منها ، وبقدر أكبر مما يستطيع الضعفاء الحصول عليه . وعلى هذا تكون عدم المساواة هى القاعدة الطبيعية . والعرف وحده هو الذى يوجد المساواة ، أو يجعل الناس يطالبون بالمساواة فى التوزيع ، وهـذا يعنى أن الناس بالطبيعة ليسوا سواسية ، وأن القوى يأخذ أكثر مما يأخذ الضعيف [١] . ومن هنا فإن القوة هى الفضيلة العليا والرغبة العليا التى يرغب بها الإنسان . أما الأخلاق فهى من اختراع الضعفاء لتقييد وكبح الأقـوياء [٢] .

وهذه التعاليم كما نرى تعاليم هدامة لكل نظام اجتماعى ، للدين ، للأخلاق ، لكل نظم الدولة . ولذلك فقد كان السفسطائيون مثارا لسخط من أتى بعدهم من الفلاسفة ، وموضعا لانتقادهم وهـدم تعاليمهم . ولكنهم من غير شك كانوا أصحاب الفضل الأول فى التعـرض لمناقشـة الأساس الطبيعى للعدالة وبيان العلاقة بينها وبين القوانين الوضعية ، بل ويرجع إليهم الفضل فى ذلك التطور العظيم الخصيب فى الفلسفة الذى شهدته اليونان إبان القرن الخامس قبل الميـلاد : فهم الذين وجهـوا الاهتمام إلى الطبيعة والفكر الإنسانى بعد أن كان موجهـا إلى عـالم الأشياء أو العالم المادى ، وحرروا الفكر من عقائـد الدين الجـامدة ، وساهموا مساهمة فعالة فى وضع المسائل السياسية والفلسفية على مائدة التأمل الفكرى والبحث الفلسفى [٣] ، وكان الكثيرون منهم على جـانب كبير من الإدراك [٤] . وربما يغفر لهم فيما ذهبوا إليه من نسبية الأخلاق وما تؤدى إليه من أن قيم الأشياء فى نظر أى إنسان هى كما تبدو له ، تلك الظروف التى عاشت فيها اليونان عامة ومدينة أثينا بصفة خاصة خـلال هذه الفترة [٥] .

---

(١) إرنست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ، ترجمـة لويس اسكندر ، مؤسسة سجل العرب ١٩٦٦ ، ص ١٣٣ .
(٢) ول ديورانت ، قصة الفلسفة ، ص ٧ .
(٣) Cf. J. PIRENNE, histoire de l'antiquité, p. 191.
(٤) ول ديورانت ، قصة الفلسفة ، ص ٧ .
(٥) Cf. CL. MOSSE, op. cit., p. 33-34.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

§ ٢ — سقراط — الفضيلة هي المعرفة :

يعتبر سقراط رائد طريقة الشك المنهجي ودعوة الإنسان إلى التأمل في أعماق نفسه ليعرف حقيقتها [1] . وكانت نقطة البداية لفلسفته ذلك المبدأ الذي عبر عنه بقوله : « لا أعرف سوى شيء واحد وهو أنني لا أعرف شيئا : «Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien» .

إن الفلسفة تبدأ عندما يبدأ الإنسان يتعلم الشك — وخصوصا الشك في المعتقدات التي يحبها ، والعقائد والبديهيات أو الحقائق المقررة التي يؤمن بها ويقدسها « من يعرف كيف أصبحت هذه المعتقدات العزيزة علينا حقائق يقينية بيننا ، وفيما إذا كانت لم تلدها خلسة رغبة سرية ، ملبسة الرغبة ثوب الفكرة » [2] .

لقد اتجه سقراط بفكره وفلسفته إلى سبرغور الروح الإنسانية ، فانطلق من التأمل في الذات والبحث فيها بهدف معرفتها والوقوف على جوهرها : « إعرف نفسك بنفسك «Connais-toi toi-même» ، هكذا قال سقراط . وعلى ذلك فقد كان من الطبيعي أن تكون الأخلاق الشيء الأول الذي يتجه إليه فكره .

وبالرغم من أن سقراط يقترب كثيرا من السفسطائيين في اهتمامه بدراسة الإنسان ، إلا أنه قد انتهى إلى نتائج تعارض كلية ما وصلوا إليه .

فقد حاول سقراط أن يقيم الدليل على بطلان ما ذهب إليه السفسطائيون من أن الأمور كلها نسبية ، فلا يوجد خير مطلق ، ولاتوجد

---

(١) د . محمد بدر ، تاريخ النظم القانونية والإجتماعية ، مطبعة جامعة القاهرة — ١٩٧١ ، ص ١٥٣ .

(٢) ول ديورانت ، قصة الفلسفة ، ص ١١ — ١٢ .

— E. BURLE, op. cit., p. 147.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عدالة مطلقة ، كما أن الأخلاق مجرد اعتبارات شخصية ، فقال أنه ينبغي التمييز بين ما هو نتيجة لانفعال الحواس ، حيث يكون فيه الاختلاف ويسيطر التحكم الفردى ، وعدم الاستقرار ، والذاتيه المتغيرة العرضية أو غير الموضوعية ، وبين ما هو نتاج العقل ، حيث يتطابق الناس كافة وتتوحد بالنسبة لهم المعارف ويكون من ثم العلم الموضوعى : فالعقل لا يختلف من فرد لآخر ، إنما هو عام مشترك عند جميع الناس • وما دام العقل هو أداة المعرفة ، فإن الحقائق الخارجية تكون ثابتة ، لأن الناس جميعا يرونها بمنظار واحد هو العقل الذى لا يختلف إدراكه فى شخص عن شخص آخر [١] •

ويرى سقراط أن لكل شىء طبيعة أو ماهية يستطيع العقل أن يكشف عنها من خلال مدلولاتها الخارجية ، وأن يعبر عنها بما يضعه لها من تعريف • فالإدراك العقلى للأنواع هو فى الواقع تعريفها • وبناء على هذا فقد حاول أن يقيم الكليات وأن يضع الحدود والتعريفات وعلى الأخص فى ميدان الأخلاق [٢] • وكان منهجه فى ذلك هو المنهج الاستقرائى [٣] ، حيث يتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها ،

---

(١) احمد أمين وزكى نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، ص ٩٧ ومابعدها — د • محمد بدر ، المرجع السابق ، ص ١٥٣ هامش ١ •

(٢) د • محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، دار المعرفة الجامعية — ١٩٨٨ ، ص ١٢٤ ، حيث يرى أن تعريفات سقراط هذه كانت بداية الطريق إلى وضع المنطق عند أرسطو بعد أن مر بمحاولات أفلاطون الجدلية وقسمته الثنائية •

(٣) عبد الرحمن بدوى ، أفلاطون ، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت — ١٩٤٢ ، ص ٣٦ — ٣٧ حيث يقرر أنه يجب الا نفهم من هذا الاستقراء ، الاستقراء بمعناه المنطقى الذى وضعه أرسطاليس وأتمه التجريبيون المحدثون من بعد • وإنما الاستقراء عند سقراط هو البحث ابتداء من الأفكار المتعارفة الشائعة فى هذه الأفكار نفسها من أجل الوصول إلى ماهيات الأشياء ، وبعد بيان ماهيات الأشياء يضع الإنسان الحالة التى هو بصدد البحث فيها تحت واحدة من هذه الماهيات فيكون العلم بعد ذلك أستدلاليا •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويرد كل جدال إلى التعريف المحدد والماهية • فإذا تحدث الناس عن العدالة المتعارفة كان يسألهم بهدوء ، ما هى هذه العدالة ؟ وماذا تعنون بهذه الكلمات المجردة التى تحلون بها بمثل هذه السهولة مشاكل الحياة والموت ؟ وماذا تعنون بكلمة الشرف ، والفضيلة ، والأخلاق والوطنية ؟ وماذا تعنى بنفسك ؟ لقد أحب سقراط أن يتناول بالبحث والسؤال مثل هذه الأسئلة الأخلاقية والنفسانية ، وعانى البعض من طريقته فى السؤال والبحث التى كانت تحتاج إلى تعريف وتحديد محكم صحيح وتفكير واضح ، وتحليل حقيقى [1] • ويلاحظ أن سقراط حينما بدأ من هذا المبدأ، قد غير وجهة نظر الفلاسفة ، لأنه وجه الفلسفة إلى معرفة الماهيات أو المدركات بدلا من أن يوجهها إلى معرفة الموضوعات الخارجية [2] •

والغرض من تعريف الفضيلة عند سقراط — أو الإدراك العقلى لها — هو أن يتمكن الإنسان من السلوك سلوكا فاضلا ينطبق على الفضيلة حسب ما أدركها العقل من صفاتها • وهنا يكمن أساس النظرية الأخلاقية عند سقراط ، وهو توحيد الفضيلة والمعرفة : فقد كان يعتقد إعتقادا راسخا أن الإنسان لا يستطيع أن يعمل الخير إلا إذا عرف أولا ما هو الخير • فالعمل الأخلاقى مؤسس على المعرفة ويجب أن يصدر عنها ، بل أن الفضيلة والعلم شىء واحد ، لأنه من المستحيل أن يعرف الإنسان الخير معرفة صحيحة ولا يعمله ، كما يستحيل أن يعمل الخير دون أن

---

(١) وقد اعترض البعض على طريقة سقراط هذه وقالوا له أنه يسأل أكثر مما يجيب ، ويترك عقول الرجال أكثر اضطرابا مما كانت عليه قبل المحاورة والنقاش أو الحديث • خصوصا وأن سقراط لم يكن ينتهى إلى مذهب أو قول ، وإنما ينتهى فقط إلى إثبات أن معارف المستمعين أو المحاورين له هى معارف غير صحيحة . وكان يستخدم طريقة بارعة فى إثبات أن المتحاور مناقض لنفسه ، وتبعا لهذا جاهل غير عالم ولذا كان منهج سقراط هذا يبدو وكأنه تهكم بالآخرين ، الغاية منه إثبات جهل هؤلاء للسخرية بهم . راجع ، ول ديورانت ، قصة الفلسفة ، ص ١٢ — عبد الرحمن بدوى ، افلاطون ، ص ٣٢ — ٣٣ •

(٢) عبد الرحمن بدوى ، افلاطون ، ص ٢٦ — ٢٧ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يعرفه . وعلى ذلك فإنه يكفى أن يعلم الإنسان ما هى الفضيلة حتى يكون بمنجاة من فعل الرذيلة . كما أن الإنسان لا يمكنه أن يفعل الشر وهو عالم بأنه يفعل شر ، لأنه ليس شريرا بطبعه ، وإنما الشر مصدره الجهل بالفضيلة [١] .

وإذا كانت نظرية المعرفة التى أعلنها سقراط تقوم على أساس الإدراكات العقلية دون الحسية ، وإذا كان لكل شىء طبيعة أو ماهية يكشفها العقل ويعبر عنها بما يضعه لها من تعريف ، فإن النتيجة التى توصل إليها سقراط هى أننا « نستطيع أن نصوغ للفضيلة تعريفا يقوم على أساس إدراكنا لصفاتها المشتركة فى كل الأعمال الفاضلة . وبذلك يكون لدينا معيار نقيس به أفعال الناس فنميز بين خيرها وشرها ، ولا يجوز للسفسطائيين بعدئذ أن يجاهروا برأيهم بأن ما أراه حقا هو حق لى ، وما يطيب لى عمله فضيلة بالنسبة لى ، لأننا ظفرنا بمقياس يقره العقل وهو عنصر مشترك عند كل الأشخاص ، يمكننا أن نرجع إليه فنحكم على العمل مستقلا عن نزوات الشخص وميوله »[٢] .

هكذا يضع سقراط المبدأ الرئيسى الذى تقوم عليه الأخلاق ، ولكنه بعد ذلك لم يعن أو لم يستطع أن يبين الفضائل المختلفة أو جزئيات الأخلاق . فهو قد أقام المبدأ دون أن يقيم مذهبا فى الأخلاق . ويتمثل هذا المبدأ — كما رأينا — فى قوله أن الفضيلة هى العلم وأنه بغير العلم لا يتم العمل : فالإنسان لا يستطيع أن يصل إلى الغاية التى يبغى الوصول إليها إلا إذا كان عالما بالوسائل التى تؤدى إلى هذه الغاية . فتحقيق الغاية إذن ، أى العمل ، يستدعى من قبل معرفة الوسائل التى تؤدى إلى هذا التحقيق ، أى أن العمل يقتضى من قبل « العلم » . ويبنى

---

(١) احمد امين وزكى نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، ص ١٠٠ — عبد الرحمن بدوى ، افلاطون ، ص ٤٤ .

(٢) احمد امين وزكى نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، ص ٩٩ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

سقراط على ذلك قوله أنه لما كانت الفضائل كلها مرجعها إلى العلم ، فإننا نستطيع أن نقول بوجه عام أن كل فضيلة علم : فالتقوى مثلا هى العلم بما يجب على الإنسان نحو الله ، والعدالة هى العلم بما يجب على الإنسان نحو الآخرين ، والقناعة أو ضبط النفس هى العلم بما يجب على الإنسان نحو نفسه . بل ان أبعد الفضائل فى الظاهر عن أن تكون مرتكزة على العلم ، وهى فضيلة الشجاعة ، هى أيضا تقوم على العلم ، فإن أشجع الناس من يعرف ماهية الخطر الذى هو مقدم عليه ويعرف ما هى الوسائل التى تؤدى إلى درء هذا الخطر ، فحتى فضيلة الشجاعة نفسها تقتضى العلم هى الأخرى . وهكذا نجد دائما أن مرجع الفضيلة العلم ، ولهذا كانت الفضيلة واحدة . وحتى لو اختلفت الأجيال فإن الفضيلة واحدة أيضا ، لأن ما يجعل الشىء فاضلا بالنسبة إلى إنسان فى سن الشباب هو بعينه ما يجعله فاضلا بالنسبة إليه فى سن الشيخوخة .

فإذا انتقلنا من بيان هذا المبدأ الأصلى الذى تقوم عليه الأخلاق وهو أن الفضيلة هى العلم ، إلى بيان ماهية هذا العلم أو ماهية الفضيلة، وجدنا سقراط يحدد هذه الماهية بصورة عامة وغير محددة فيقول أن الفضيلة هى الخير . ولكن ما هو الخير فى نظره ؟ الخير هو ماهية الشىء بوصفه غاية ، وفعل الخير هو تحقيق ماهية الشىء كما هى فى طبيعة الشىء ، أى أن المرجع فى النهاية إلى الماهية وبالتالى إلى العلم ، ومعنى هذا أن سقراط لم يقل لنا شيئا يحدد ماهية الخير أو ماهية العلم (١) .

§ ٣ — أفلاطون — رؤوس الفضائل أربع : الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة :

يرى أفلاطون أن للنفس فضيلة ، وأنها لا تستطيع إتمام وظيفتها

---

(١) عبد الرحمن بدوى ، أفلاطون ، ص ٤٦ .

دون فضيلتها [١] . فالفضيلة هى إذن صحة النفس وجمالها وقوتها ، أما الرذيلة فهى مرضها وقبحها وضعفها [٢] .

وقد نحى أفلاطون فى مطلع شبابه منحى أستاذه سقراط ، فقال أن الخير واحد وأن الفضائل مهما تعددت أسماؤها فإنها ترجع إلى الخير وتصدر عنه ، ويكفى أن يكون الإنسان على علم بالقيم الأخلاقية لكى يسلك سلوكا فاضلا ، فالسلوك الأخلاقى قائم على المعرفة وليس الشر سوى خطأ يمكن أصلاحه بالتربية والتعليم . ومعنى ذلك أن العلم الحقيقى هو السبيل إلى السلوك الفاضل . فالفضيلة علم والرذيلة جهل. أما الذى يأتى الرذيلة وهو عالم بها فعلمه ناقص وهو إلى الظن أقرب منه إلى المعرفة الحقيقية القائمة على المبادىء والإستدلالات الصحيحة [٣] .

ونجد صدى هذه الأفكار واضحا فى محاورات « جورجياس » و « بروتاجوراس » و « مينو » .

---

(١) جمهورية افلاطون ، ترجمة د . فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب — ١٩٨٥ ، فقرة ٣٥٣ . — وراجع ايضا ترجمة حنا خباز ، دار القلم — بيروت ، الطبعة الخامسة ١٩٨٥ ، ص ٤١ .

(٢) الجمهورية ، فقرة ٤٤٤ .

(٣) Cf. E. BURLE, op. cit., p. 288 : Si la vertu est pure science, il suffit pour être vertueux de connaître le bien. Or tout être recherche toujours et nécessairement son bien et va sans cesse à lui s'il le connaît de science certaine. Connaître le bien, c'est déjà le faire par définition même. Lorsque nous croyons le connaître et que nous ne le désirons pas, il faut dire qu'en réalité nous ne le connaissons pas. La distinction de la vertu et du vice ne tient pas à ce que les uns veulent le bien et les autres le mal, car nul homme ne recherche volontairement et sciemment ce qui lui est nuisible, mais tel recherche le mal qu'il prend pour le bien et ainsi sa faute vient de son ignorance.

ففى محاورة «جورجياس»[1] يبين أفلاطون — على لسان أستاذه سقراط — كيف أن الفضائل مهما تعددت أسماؤها فإنها ترجع إلى الخير وتصدر عنه ، بقوله : « اصغ إلى أذن وأنا ألخص المحاورة : هل السار والخير سواء بسواء ؟ ليسا على حد سواء ، وكاليكليز وأنا متفقان على ذلك ، وهل السار يسعى إليه سعيا طلبا للخير أم يسعى إلى الخير سعيا طلبا للسار ؟ فما هو سار يجد فى طلبه سعيا ، طلبا للخير ، وأن السار ما نشعر بالبهجة فى وجوده ، وأن الخير ما نشعر بالخير فى وجوده ؟ ما فى ذلك شك . واننا خيرون وكل الأشياء خيرة مهما كانت عليه من درجة الخير عند وجود بعض الفضائل فينا أو فيها ؟ ذلك هو اعتقادى ياكاليكليز ، ولكن فضيلة كل شىء سواء جسما كان أم نفسا ، آله أم بشرا ، عندما تحل بها فى أحسن صورة تحل بها ليس بمحض صدفة بل نتيجة ما يصلها من نظام وحقيقة وفن : ألست على صواب ؟ إننى أصر على اننى على صواب ، وأيضا ، أليست فضيلة كل شىء تعتمد على نظام أو ترتيب ؟ أقول نعم ، وأن ما يجعل الشىء خيرا هو النظام الفطرى الدقيق فى كل شىء ؟ هذا هو رأيى . ثم أليست النفس التى لها نظامها الخاص بها خير مما ليس لها نظام ذاتى خاص بها ؟ بكل تأكيد . ثم أليست النفس التى لها نظام منظمة ؟ ما فى ذلك من شك ، وأن ما هو منظم معتدل ؟ بكل تأكيد ، وأن النفس المعتدلة خيرة ؟ ليس هناك من جواب آخر يمكن أن أدلى به يا كاليكليز العزيز . هل عندك أى جواب ؟

كاليكليز : استمر يا صديقى العزيز .

سقراط : إذن سأستمر لأضيف أنه إذا كانت النفس المعتدلة نفسا خيرة ، فإن النفس التى حالها مغايرة لذلك ، أعنى الطائشة والمنغمسة فى الملذات ، نفس شريرة ، هذا جد صحيح .

---

(١) نص المحاورة اورده : ريكس وورنر ، فلاسفة الإغريق ، ترجمة عبد الحميد سليم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب — ١٩٨٥ ، ص ٧١ وما بعدها .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أو ليس الشخص المعتدل يفعل ما هو لائق ، سواء فى علاقته بالآلهة وبالناس — لأنه لا يمكن أن يكون معتدلا ما لم يفعل ذلك ؟ لا شك أنه سيفعل ما هو لائق ، وهو فى علاقته بغيره من الناس سيفعل كل ما هو عدل ، وفى علاقته بالآلهة سيفعل كل ما هو مقدس ، ومن يفعل ما هو عدل وما هو مقدس، هل يمكن إلا أن يكون عادلا أو مقدسا ؟ هذا صحيح تماما . ولا بد أنه شجاع لأن واجب الرجل المعتدل لا يكون فى التزامه بما التزم به ، سواء قبل أشياء أو أشخاص أو مباهج أو آلام ، وأن يحتمل فى صبر عندما يكون ذلك من واجبه ، ولهذا ، ياكاليكليز ، فإن الشخص المعتدل الذى سبق أن وصفناه بكونه عادلا أيضا وشجاعا ومقدسا لا يمكن إلا أن يكون شخصا خيرا غاية الخير ، ولا يمكن للشخص الخير أن يفعل شيئا إلا على خير وجه وبإتقان أيا كان الشىء الذى يفعله . ومن يعمل شيئا على خير وجه لابد أن يكون بالضرورة سعيدا ومباركا ، والشخص الشرير الذى يفعل الشر بائس . إذن هذا الأخير الذى كنت تمتدحه — هو المنغمس فى الملذات الذى هو نقيض المعتدل .هذا هو موقفى الذى أصر على أنه صواب ، ولو كنت على صواب ، اذن ، فاننى أؤكد أن من يريد أن يكون سعيدا وجب عليه أن يلتزم ويمارس الاعتدال ويتجنب الانغماس فى الملذات بأسرع ما يمكن أن تحمله قدماه . من الأفضل ان ينظم حياته حتى لا تكن به حاجة لأن يحل به عقاب ، ولكن لو أنه أو لو أن أحدا من أصدقائه ، سواء فردا خاصا أو مدينة خاصة ، يستوجب عقابا ، إذن لوجب أن تطبق العدالة ولوجب أن يلقى عقابا لو أراد أن يكون سعيدا ، ويبدو لى أن هذا الهدف هو ما يجب أن يكون هدفا للإنسان ، ويجب أن يوجه له كل الأنشطة سواء مالها صلة به أو بالدولة ، وأن يعمل حتى يلازمه الاعتدال والعدل ويكون سعيدا ولا يعانى من كبح جماح ملذاته ولا من الرغبة التى لا تنتهى لإرضائها التى تقودها إلى أن تحيا حياة سارق . مثل هذا الفرد ليس بصديق للإله ولا للبشر لأنه غير قادر على المعاشرة ومن هو غير قادر على المعاشرة ، غير قادر على الصداقة أيضا . ويذكر لنا الفلاسفة ، ياكاليكليز ، أن المعاشرة والصداقة والنظام والاعتدال والعدالة تربط بين السماء والأرض وبين الآلهة

والبشر . ولهذا يطلق على هذا العالم إسم النظام الكونى Cosmos أو النظام order ، ولا يطلق عليه الفوضى أو سوء الحكم » .

ومن نص المحاورة يتبين لنا فى وضوح تام نظرة أفلاطون المطلقة إلى الفضيلة ، ومحاولته التوحيد بين الخير وهو الرمز الأعلى للقيم — وبين الألوهية ، وجعله إياه مبدأ أسمى للكون .

وفى محاورة « بروتاجوراس »[1] يؤكد أفلاطون مرة أخرى رأيه فى وحدة الفضيلة ، فيبين خطأ ما انتهى إليه السفسطائيون من أن الفضائل تتعدد والرذائل كذلك ، كأن يقال مثلا أن العدل فضيلة ورذيلته الظلم وهكذا ، لأن المناقضات يساوى بعضها بعضا ، ومن ثم فإنه إذا تعددت الفضائل تعددت الرذائل . وينتهى أفلاطون — على لسان أستاذه سقراط — إلى أنه يجب التسليم بأنه إذا تساوت المتناقضات لشىء أو لأشياء تساوت هذه الأشياء ، وأن الفضائل ، بالتالى ، يجب أن تتساوى وتصبح شيئا واحدا . ويضطر « بروتاجوراس » فى هذه المحاور إلى التسليم بأن الفضيلة واحدة ، وأن بعضها يفضى إلى بعض ، أو أنها — بعبارة أخرى ، مجموعة من المترادفات وانما تختلف أسماؤها باختلاف المقام ، ففى الحديث عن المعاملات يعبر عن الفضيلة بالعدل ، وفى الحديث عن الأفعال يعبر عنها بالشجاعة ، فالمعنى واحد للفضيلة ولكن التسمية تختلف باختلاف المقام ولكل مقام تسمية واحدة لا تتعدد .

أما فى محاورة « مينو »[2] فيبين أفلاطون أن الفضيلة علم والرذيلة جهل ، وأن الذى يأتى الرذيلة وهو عالم بها فعلمه ناقص وهو إلى الظن

---

(١) بروتاجوراس ، محاورة لأفلاطون ، ترجمها للإنجليزية بنيامين جويت ، نقلها للعربية محمد كمال الدين على يوسف ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر — ١٩٦٧ ، فقرة ٣٢٩ وما بعدها .

(٢) نص المجاورة أورده ريكس وورنر ، فلاسفة الإغريق ، ص ١٠١ وما بعدها .

أقرب منه إلى المعرفة الحقيقية القائمة على المبـــادىء والاســـتدلالات الصحيحة ، وذلك بقوله :

« مينون » إذن يا عزيزى سقراط ، تبدو لى الفضيلة كما يقـــول الشاعر : « هى أن تفرح بما هو جميل وأن تكون قادرا » ، وإننى متفق مع الشاعر ، وأقول أن الفضيلة أن تتمنى الأشـــياء الجميلة وأن تكون قادرا على إعطائها •

سقراط : تقول إن الشخص الذى يتمنى الأشياء الجميلة مشـــوق إلى الأشياء الطيبة ؟

مينون : بكل تأكيد •

سقراط : هل تقصد أن هناك البعض الذين يتمنون الأشياء السيئة والبعض يتمنون الأشياء الطيبة ؟ ألا تعتقد يا صديقى العزيز أن الـــكل يتمنون الأشياء الطيبة ؟

مينون : كلا ، لا أعتقد ذلك •

سقراط : ولكن هل يتمنى البعض أشياء سيئة ؟

مينون : نعم •

سقراط : تقصد أنهم يتمنونها ظنا منهم أن الأشـــياء الســـيئة هى أشياء طيبة ، أم أنهم حتى برغم علمهم أنها سيئة ما يزالون يتمنونها ؟

مينون : كلا الأمرين ، على ما أعتقد •

سقراط : هل تعتقد حقيقة ، يا عزيزى مينون ، أن أى شـــخص إذا ما علم بأن الأشياء السيئة سيئة ، مازال يرغب فيها ؟

مينون : بالتأكيد •

سقراط : هل تقول أن ما يتمناه — أن تحل به ؟

مينون : لو حلت به ، هل من شىء غير هذا ؟

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

سقراط : هل يظن أن الأشياء السيئة تفيد من حلت به ، أو يعلم بأنها تضر كل من نزلت به ؟

مينون : يظن البعض أن الأشياء السيئة تفيد ، والبعض على علم أيضا بأنها ضارة .

سقراط : هل من يظنون أن الأشياء السيئة تفيد ، يعلمون أن الأشياء السيئة سيئة ؟

مينون : لا أعتقد ذلك بالمرة .

سقراط : إذن ، واضح أن من يتمنون الأشياء السيئة هم من لا يعلمون ما هى ، ولكنهم يتمنون أن ما يفكرون فيها تكون طيبة فى حين أنها فى الحقيقة سيئة ، ومن ثم فإن من لا يعرفون ما هى ، بل ويظنون أنها طيبة ، واضح أنهم يتمنون ما هو طيب ، أليس الأمر كذلك ؟

مينون : يبدو الأمر فى الحقيقة مثل هذا .

وقد تصدى أفلاطون أيضا بالنقد — كما فعل أستاذه سقراط — لقول السفسطائيين بأن الأمور كلها نسبية ، وأنه لا يوجد حق مطلق ولا خير مطلق ، وأن العدل هو ما اعتبره الإنسان عدلا — لا ما هو عدل فى حقيقته ، فقرر أن مثل هذا القول يستدعى أن لا شىء حق فى ذاته بل الحق نسبى ، فما يكون حقا بالنسبة لى قد لا يكون حقا بالنسبة لك ، وما يكون فيه لذة لشخص قد يكون فيه ألم الآخر ، وبهذا لا يكون الخير والشر متمايزين ، ولا يكون لكل منهما حقيقة ذاتية ، ومن ناحية أخرى فإن أخلاقية العمل يجب أن تتبع قيمة العمل الذاتية لا أن تتبع شيئا آخر كالرغبة والشهوة ، ويجب أن نعمل الخير لأنه خير لا لشىء آخر وراءه[1] . إن أحكام الناس عما هو خير أو شر ، وصواب أو خطأ ، وجميل أو قبيح ، ينبغى ألا تخضع لمقاييس متغيرة مثل أذواقهم الفردية أو تجاربهم الذاتية أو آرائهم الشخصية ، وإنما الواجب أن تكون

---

(١) أحمد أمين وزكى نجيب محمود ، المرجع السابق ، ص ١٤١ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المقاييس التى تخضع لها هذه الأحكام ذات طابع أشمل ، لايخضع للتغير أو التطور ، ولا يعترف بالكثرة أو الاختلاف [1] ، وبهذا تكون الاخلاقية (أو الحكم على العمل بالخير أو الشر) تابعة لقانون عام يخضع له الناس جميعا .

كما يقرر أفلاطون كذلك أن الفضيلة ليست هى عمل الحق ، فقد يعمل الحق على أساس باطل فلا يكون فضيلة . ومن هنا فإنه لا يشترط فى الفضيلة معرفة ما هو الحق فقط ، بل يشترط أيضا معرفة لم كان هذا الحق حقا . ومعنى ذلك أن الفضيلة فى نظر أفلاطون هى العمل الحق صادرا عن معرفة حقة بقيمة الحق . وقد اقتضى منه هذا المفهوم التفرقة بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة العادية التقليدية : فالأولى مؤسسة على التفكير وفهم الأساس الذى بنى عليه العمل ، والثانية عمل حق نشأ على عرف أو تقليد أو غريزة أو عطف أو نحو ذلك [2] .

وإذا كان أفلاطون قد اتبع ، فى مطلع شبابه ، رأى أستاذه سقراط فى القول بأن الفضيلة واحدة وهى المعرفة ، فإنه قد عدل عن ذلك فيما بعد ورأى أن كل قوة من قوى النفس البشرية لها فضيلة خاصة . ففى « الجمهورية » يتساءل أفلاطون : هل تتم كل أعمالنا بقوة واحدة سائدة فينا ، أم أن هناك مبادىء ثلاثة يؤدى كل منها وظيفته الخاصة ؟ فهل نحن نكتسب المعرفة بمبدأ معين ، ونغضب بمبدأ آخر ، ونبحث عن لذة الطعام والجنس وما يماثلها من المتع عن طريق مبدأ ثالث ، أم أننا نعمل كلا من هذه الأفعال بمجموع قوى النفس ككتلة واحدة ؟ [3] . ثم يجيب على هذا السؤال بقوله إنه من البين أن شيئا واحدا لا يمكنه أن يعمل عملين متضادين ، أو يكون فى حالين متباينين ، فى وقت واحد ، وفى موضوع واحد ، وإذا كان الأمر كذلك فإن الأفعال والإنفعالات المتعارضة

---

(١) د . فؤاد زكريا ، جمهورية افلاطون ، ص ١٢١ .

(٢) أحمد أمين وزكى نجيب محمود ، المرجع السابق ، ص ١٤٢ .

(٣) جمهورية افلاطون ، فقرة ٤٣٦ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الصادرة عن النفس لابد وأن تكون راجعة إلى أن المبادىء التى تحكمها متعددة وليست واحدة [1] • أليس صحيحا أن بعض العطشى لا يرغبون أحيانا فى الشرب ؟ فماذا نقول عن هؤلاء سوى أن فى نفسهم مبدأ يأمرهم بالشرب ، وآخر ينهاهم عنه ، وأن الآخر يختلف عن الأول وينغلب عليه ؟ فالمبدأ الذى يقوم بمثل هذه النواهى فى النفس ، إنما يأتى من العقل ، بينما الاندفاع والميل يرجع إلى الانفعالات • ويطلق أفلاطون على الجزء الذى به تعقل النفس « القوة الذهنية أو العقلية » • أما الجزء الذى به تحب وتجوع وتعطش ، وتتعرض به لكل الإنفعالات ، فيطلق عليه « القــوة الشهوية» وهى حليفة اللذة والانقياد [2] • وبجانب هاتين القوتين تنطوى النفس على قوة ثالثة هى « القوة الغضبية » ، حليفة العقل الطبيعية ما لم يفسد النفس سوء التربية • فالمرء عندما ينقاد لانفعالاته رغما عن عقلة ، يلوم نفسه ، ويثور ضد هذا الجزء من نفسه الذى تغلب عليه ، مما يدل على أن الغضب فى هذا النوع من الصراع ينحاز إلى جانب العقل [3] •

ويقرر أفلاطــون أن كل قوة من قوى النفس الثــلاث ، العقليــة والشهوية والغضبية ، لها فضيلة خاصة بها ، لأن معنى الفضــيلة تحقيق الطبيعة ، وتحقيق الطبيعة معناه تعيين الحدود لكل فضيلة من فضــائل النفس مرتبة بحسب ما وضعت له وعلى الترتيب الذى وضعت عليه [4] • وتبعا لهذا فقد قسم الفضائل إلى أربع : الحكمة والشجاعة والعفة والعدل، ورأى أن فضيلة القوة العاقلة هى الحكمة ، وفضيلة القوة الغضبية هى الشجاعة ، وفضيلة القوة الشهوانية هى العفة • ولكن هذه القوى المختلفة لا بد أن تجمعها وحدة تعلو عليها لكى يتحقق الإنسجام التام بين ماتؤديه

---

(١) الجمهورية ، فقرة ٤٣٦ •

(٢) الجمهورية ، فقرة ٤٣٩ •

(٣) الجمهورية ، فقرة ٤٤٠ •

(٤) عبد الرحمن بدوى ، أفلاطون ، ص ٢١٤ — أحمد أمين وزكى نجيب محمود ، المرجع السابق ، ص ١٤٣ — ١٤٤ •

من أعمال • فلابد إذن من فضيلة رابعة مهمتها تحقيق الانسجام بين جميع الفضائل : فهى فضيلة موازنة بين مقتضيات وواجبات كل قوة من هذه القوى ، ومن أجل هذا سميت باسم العدالة[1] • ويعبر أفلاطون عن نظريته فى أقسام النفس الثلاثة وما يقابل كل منها من فضائل بقوله :

« هكذا ندعو الفرد شجاعا ، باعتبار العنصر الحماسى فى طبيعته ، حين يثبت هذا القسم فى الألم وفى السرور حسبما أملى عليه الذهن ، ما الذى يخشى وما الذى لا يخشى ••• وندعوه حكيما باعتبار القسم الصغير المتسلط فى نفسه ، الذى يملى هذه الإرشادات ، وله العلم فى ما يفيد هذه الأقسام الثلاثة مفردة ومجموعة ••• أولا ندعو الإنسان عفيفا باعتبار تلاؤم هذه الأقسام والقوى واتزانها وائتلافها ؟ أى حين يتفق القسمان المحكومان مع القسم الحاكم حاسبين القسم العقلى صاحب الحق الملوكى ؟ ••• وأخيرا يكون الإنسان عادلا بالطريقة والوسائل التى وصفناها تكرارا »[2] •

فإذا ما تحقق التوازن أى العدالة بين قوى النفس وفضائلها حصلت النفس على السعادة • وهذه العدالة هى حالة باطنية عقلية أخلاقية تتجاوب مع النظام فى العالم المحسوس ، ويبدو فيها جمال النفس وصحتها وسيطرة الجزء الإلهى فيها على الشهوات ورغبات الجسد • يقول أفلاطون : « ولكن الواقع أن العدالة ••• لا تتعلق بأفعال الإنسان الظاهرة ، وإنما بأفعاله الباطنة ، وبما يختص به الإنسان وما يكون فيه قوام الإنسان ، فالشخص العادل لا يسمح لأى جزء منه بفعل شىء خارج عن طبيعته ، ولا يقبل أن يتعدى أى جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزءين الآخرين ، وإنما هو شخص يسود

---

(١) Cf. ALBERT BRIMO, Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat, Paris 3e éd. 1978, p. 31.

(٢) الجمهورية ، ترجمة حنا خباز ، ص ١٤١ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ذاته نظام تام . ويسيطر على نفسه بحيث يعيش على وفاق مع ذاته ، ويبث الانسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة ، مثلما تنسجم الطبقات الثلاث فى السلم الموسيقى ، العليا والدنيا والوسطى ، وما قد يوجد بينها من انغام . فبفضل قدرته على الربط بين هذه العناصر فى كل متوافق منسجم ، بحيث يجعل من كثرتها وحدة — بفضل هذه القدرة وحدها يستطيع أن يقوم بأى عمل يتولاه ، سواء فى ذلك جمع المال ، أو إشباع حاجاته الجسمية ، أو الاشتغال بالسياسة أو بالمعاملات التجارية . ففى هذه الميادين ينظر دائما إلى السلوك العادل الشريف على أنه ذلك الذى يسهم فى تحقيق هذا التوافق فى النفس ، ويرى الحكمة فى العلم الذى يهدينا إلى مثل هذا السلوك ، أما السلوك الظالم فهو فى نظره ذلك السلوك الذى يقضى على تلك الحالة المنسجمة ، وأما الجهل فهو الرأى الذى يؤدى إلى مثل هذا السلوك [1] .

وإذا كانت العدالة على هذا النحو تعنى — فى رأى أفلاطون — التوافق والانسجام بين قوى النفس المختلفة ، بحيث تؤدى كل منها وظيفتها الخاصة دون أن تتعداها وتتدخل فى اختصاص غيرها ، فإن الظلم ، على العكس من ذلك ، يتمثل فى تنافر هذه القوى وتعدى كل منها على وظائف الآخرين : « أليس الظلم بالضرورة تنافرا بين هذه الأجزاء الثلاثة ، وفوضى وتعديا من كل واحد على وظائف الآخرين ، وثورة من جزء معين على الكل ، بحيث يزعم السيطرة على النفس ، على الرغم مما تقضى به الطبيعة التى جعلت منه مطيعا للجزء الآمر بطبيعته ؟ أظن أن الفوضى بين الأجزاء هى مبعث الظلم والتهور والجبن والجهل ، وبالإختصار كل الرذائل [2] .

خلاصة القول إذن هى أن ثمرة العدالة عند افلاطون تنظيم قوى النفس بحيث تسود أو تساد حسب حكم الطبيعة . وثمرة التعدى جعل

---

(١) الجمهورية ، ترجمة د . فؤاد زكريا ، فقرة ٤٤٣ — ٤٤٤ .

(٢) الجمهورية ، ترجمة د . فؤاد زكريا ، فقرة ٤٤٤ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قوى النفس تسود أو تساد خلاف حكم الطبيعة . فالعدالة نوع من الوئام الطبيعى ، وهى حال العقل الصحية (١) . والتعدى نوع من التنافر غير الطبيعى أو المرض .

تلك هى الفضائل الأربعة التى قال بها أفلاطون . أما فحوى كل فضيلة من هذه الفضائل ، والطرق التى بها تتحقق ، والكيفية التى تتحقق على نحوها ، فهذا لم يبحث فيه أفلاطون بحثا عميقا (٢) ، بل اكتفى بالقول بأن الإنسان يمكنه بلوغ الفضيلة بالتعليم والتهذيب وغرس الفضيلة فى نفسه منذ الصغر بالمران والإعتياد الحسن والبعد عن ممارسة أو محاكاة الوضاعة الأخلاقية أو أية نقيصة أخرى ، حتى لا ينتقل من هذه المحاكاة إلى التطبع الفعلى بتلك الرذائل .

§ ٤ — أرسطو — الفضيلة هى الوسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط :

لم يعبأ أرسطو كثيرا — كما فعل أفلاطون — بتفصيل الفضائل وتعدادها ، لأن الهدف من دراسة الأخلاق ، فى رأيه ، لا يمكن أن يكون نظريا محضا ، بل يجب أن يكون على الخصوص عمليا . ويتمثل هذا الهدف فى بيان متى ينبغى أن يبادر الإنسان إلى العمل الفاضل ، وفى أى الأحوال ، وحيال أى الأشخاص وعلى أى الأنحاء ، وبصفة عامة تعليم الإنسان كيف يعمل ويسلك ، وهو ما يقتضى النظر إلى تفاصيل الحياة الإنسانية والعلاقات الإجتماعية وعدم إغفال أى فعل منها . ويعبر أرسطو عن ذلك بقوله : « فليس لأجل العلم بما هى الفضيلة أن أوغلنا فى هذه الابحاث ، بل من أجل أن نتعلم كيف نصير فضلاء وأخيارا ، لأنه إن

---

(1) Cf. A. BRIMO, op. cit., p. 31 : La justice est la vertu suprême, faite d'équilibre, d'ordre, de concorde et à laquelle nous accédons par la Prudence qui inspire la raison et le Cœur.

(٢) أحمد أمين وزكى نجيب محمود ، المرجع السابق ، ص ١٤٣ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لم يكن كذلك صارت هذه الدراسة عديمة الفائدة أصلا . فمن الضروري إذن أن نعتبر كل ما يتعلق بالأفعال لنتعلم إتيانها ، لأنها هي صاحبة السلطان في التصرف في خلقنا ، وفي اكتساب ملكاتنا »[١] .

ونقطة البداية عند أرسطو هي أنه يجب التمييز بين نوعين من الفضائل ، أحدهما عقلي ، والآخر أخلاقي :

فالفضائل العقلية هي ثمرة التعليم ، وبه يتحقق نموها ، ولذلك لا يكتسبها الفرد إلا بعد طول تجربة ومران[١] . ولا ينبغي الخلط بين هذا النوع من الفضائل وبين العلم أو الحكمة : ففي حين يختص العلم أو الحكمة بالكليات والضرورات ، فإن الفضائل العقلية ، باعتبارها صفات التفكير العملي المؤدي إلى الفعل ، لا تتناول سوى الأحوال الخاصة والجزئية والاحتمالية .

وتنحصر الفضائل العقلية في ثلاث : أولا الحصافة ، وقوامها حسن التروي ، أي تطلعنا حينما نفكر ونتبصر إلى خير وسيلة كفيلة بإيصالنا إلى غاية معلومة ، وأخذنا بهذه الوسيلة . وثانيا : السداد ، وهو أن نعرف كيف نحكم حكما صحيحا على غيرنا من الناس في الاختيارات التي يقومون بها ، وأخيرا الفطنة ، وهي الملكة التي تتيح لنا أن نحكم حكما صحيحا في ما هو لائق ومناسب[٣] .

أما الفضائل الأخلاقية فهي تلك التي تتصل بالخلق ، أي بميولنا الطبيعية إلى هذا الإنفعال أو ذاك لإلزامها جميعا حدودها الصحيحة ، وهي تتولد من العادة والشيم وليس من الطبع وحده ، لأن أشياء الطبع

---

(١) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية وعلق عليه بارتلمي سانتهلير ، ونقله إلى العربية ، أحمد لطفي السيد ، الجزء الأول ، مطبعة دار الكتب المصرية — ١٩٢٤ ، ك ٢ ، ب ٢ ، ف ١ .

(٢) الأخلاق ، ك ٢ ، ب ١ ، ف ١ وما بعدها .

(٣) الأخلاق ، الكتاب السادس .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لا يمكن بفعل العادة أن تصير أغيار ما هى كائنة • فالطبع لا يهب الإنسان إلا استعدادا لقبول الفضائل ولكن العادة هى التى تنميها وتزكيها • وتبعا لذلك فإن المرء يصير عادلا بإقامة العدل ، وحكيما بمزاولة الحكمة . وشجاعا باستعمال الشجاعة • كما أن « الشارعين لا يصيرون الأهالى فضلاء إلا بتعويدهم ذلك • وتلك على التحقيق الإرادة الجازمة لكل شارع • وأن أولئك الذين لا يؤدون هذه المهمة كما ينبغى يخطئون الغرض الذى يقصدون • وهذا هو ما يقرر الفرق بين حكومة طيبة وحكومة خبيثة »[1] • وفى عبارة واحدة ، فإن الفضائل الأخلاقية لا تأتى إلا من التكرار الكثير للأفعال عينها •

فالفضائل الأخلاقية ليست فينا بفعل الطبع وحده ، ولكن ذلك لا يعنى أن وجود هذه الفضائل يكون ضد إرادة الطبع ، لأن الطبع هو الذى جعلنا قابلين لها ، وإن كانت العادة هى التى تنميها وتزكيها •

وتتعلق الفضائل الأخلاقية بالآلام واللذات ، لأن طلب اللذة هو الذى يدفعنا إلى الشر وخوف الألم هو الذى يمنعنا من فعل الخير[2] • ومن هنا فإن من يحسن استعمال هذين الإحساسين يكون خيرا • والشرير هو الذى يسىء استعمالهما : فالإنسان الذى يمتنع عن لذات الجسم ويرتاح لهذا الإمتناع نفسه هو معتدل أو عفيف • وذلك الذى لا يحتمل البعد عن اللذات إلا بمشقة ، عنده شىء من عدم الإعتدال • والإنسان الذى يقتحم الأخطار ويرتاح لذلك ، أو على الأقل لا يضطرب فيها ، هو إنسان شجاع • أما ذلك الذى يضطرب فى مواجهة الأخطار فهو إنسان جبان[3] • وبناء على ذلك يمكن وضع إطار عام للفضيلة

---

(١) الأخلاق ، ك ٢ ، ب ١ ، ف ٥ .

(٢) ويرى ارسطو أن السياسة كالفضيلة يجب أن تعنى بدرس اللذات والآلام • الأخلاق ، ك ٢ ، ب ٣ ، ف ١٠ .

(٣) الأخلاق ، ك ٢ ، ب ٣ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والقول بأنها هى ما يصرف أمرنا تلقاء الآلام واللذات بحيث يكون سلوكنا أحسن ما يمكن » • والرذيلة هى على التحقيق ضد ذلك (١) •

ولكن كيف يمكن للإنسان أن يحسن استعمال لذاته وآلامه ويكون، بالتالى ، إنسانا فاضلا ؟ يقرر أرسطو أنه ينبغى لتحصيل هذه الغاية أن نتبع فى العمل أحكام العقل القيم ، لأنه هو وحده القادر على أن يهدينا إلى جوهر الفضيلة الكامن فى التوسط أو الإعتدال ، فأفعال الإنسان إنما تفسد بأى إفراط ، إما بالأكثر وإما بالأقل • والعقل السليم هو الذى يصرف أمرنا تلقاء الآلام واللذات بحيث يكون سلوكنا بعيدا عن الإفراط والتفريط، ومن ثم سلوكا فاضلا • ويوضح أرسطو هذا المعنى بأمثلة مستمدة من عالم الطبيعة والفن : فأول ما ترمى إليه هذه الصنائع تفادى الشطط إن زيادة عن الحد وإن نقصانا • فالأطباء يعلمون أن الصحة أو جودة الجسم نسبة عادلة بين القوى الفاعلة المتناقضة الحارة والباردة ، التى تتدفق على الجسم • والنحات والمعمار ينشدان أيضا بعض النسب الصحيحة ، وتدرك الطبيعة والفن غاية كمالهما متى بلغا إلى هذا الوسط بين إفراط وتفريط • والشرط المادى لهذا المثل الأعلى أن يكون مضمار عملهما مقدارا من تلك المقادير المتصلة التى تحتمل الأكثر والأقل • وبتطبيق هذه المبادىء على الفضائل ينتج ضرورة أن الفضيلة هى الوسط بين طرفين أو رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط (٢) • فالإنسان الذى يخشى كل شىء ، ويفر من كل شىء، ولا يستطيع أن يحتمل شيئا هو جبان • وهذا الذى لا يخشى البتة شيئا ويقتحم جميع الأخطار هو متهور • كذلك هذا الذى يتمتع بجميع اللذات ولا يحرم نفسه واحدة منها هو فاجر • وهذا الذى ينفيها جميعا بلا استثناء كالمتوحشين سكان الحقول هو بنوع ما كائن عديم الحساسية • فالفضيلة إذن تنعدم إما بالإفراط وإما بالتفريط ولا تبقى إلا بالتوسط (٣) •

---

(١) الأخلاق ، ك ٢ ، ب ٣ ، ف ٦ •

(٢) الأخلاق ، ك ٢ ، ب ٦ ، ف ١٥ •

(٣) الأخلاق ، ك ٢ ، ب ٢ ، ف ٧ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويحدد أرسطو الفضيلة بحدود ثلاثة هى : الخيـر ، والنـافع ، والملائم . كمـا يحدد الرذيلة أيضا بحدود ثلاثة هى : الشر والضـار ، وغير الملائم . وتلقاء جميع هذه الأشياء يعرف الرجل الفاضل أن يسلك سلوكا حسنا ويتبع الطريق المستقيم[1] .

فالإرادة تعمل إذن فى مجال الأفعال والإنفعالات التى تحتمل النقص والشطط ، الأكثر والأقل ، كالخوف والجرأة ، كالاشـتهاء والنفـور ، بحيث تعنى أية زيادة فى أحد الحدين نقصانا فى الآخـر ، وقـوام الفضيلة فى هذه الحال هو بلوغ الوسط العدل فى هذه المتصلات[2] .

بيد أن مشكلة الوسـط ترتدى طابعا خاصـا فى ميدان الأخـلاق بالذات : فليس لزاما على من يطلب موضوع الفضيلة ، أن يعرف الوسط تعريفا واضحا دقيقا مطلقا ، شأنه حين يعرف وسطا حسابيا بين طرفين . فالأخلاق لا تحتمل صرامة كهذه ، فهى تتوجه إلى أناس ميالين بطبائعهم إلى انفعالات متعاكسة ، من كل درجة ومن كل طبيعـة ، ولا ترمى إلى تزويد هؤلاء الناس بتعريف نظرى للفضيلة بقدر ما تتطلع إلى استحداثها فيهم ، والحال أنه من الواضح الذى لا يكاد يكون بحاجـة إلى بيان أن الشجاعة لا تستحدث بكيفية واحدة لدى المتردد الذى لا بد من حثـه وحضه ولدى المتهور الذى يتعين زجره وكبحـه ، وبمقتضى كل حـال بحالها ، يكون الوسط أقرب إلى هذا الحد أو ذاك ، فهو وسط بالنسـبة إلينا ، لا تبعا للشىء ذاته . إن تعيين الوسط وهو غير قابل للفصل عن وسائل أستحداثه ، مسألة حصافة وفطنة إذن . أضف إلى ذلك أن الوسط فى الوسط الحسابى لاحق على الحـدين ومتعين بهما ، أما فى الحيـاة الأخـلاقية فإن الحـدين لاحقان على الوسـط ، مثاليـا على الأقـل ، ولا يتقومان كحدين إلا بالإضافة إليه ، فالناقص لا يمكن تصوره بما هو

---

(١) الأخلاق ، ك ٢ ، ب ٣ ، ف ٧ .

(٢) الأخلاق ، ك ٢ ، الباب الخامس .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كذلك إلا بالنسبة إلى الكامل . والوسط هــو بمعنى من المعــانى الحــد الحقيقى . أى الدرجة العليا من الكمال [1] .

وزبدة القول أن الفضيلة نزوع مكتسب للإرادة قــوامه الوسط . وهذا الوسط وسط بالإضافة إلينا ، والعقل هو الذى يحدده ، أى أنه فى مستطاع الإنسان الحصيف أن يتعرفه . وهذا إطار بالغ العمومية ليس لغير التجربة الأخلاقية أن تملأه . فبقدر ما تتعدد ازواج الانفعــالات المتعاكسة ، تتعــدد الفضــائل ، وتتعــدد أزواج الرذائل المتعاكســة فيما بينها ومع الفضــيلة : فبالنسبة إلى الخوف والجرأة ، مثــلا ، هناك فضيلة واحدة هى الشــجاعة ، ورذيلتان هما التهــور والجبن . وبالنسبة إلى طلب اللذة ، تكون الفضيلة هى العفة ، وتكون الرذيلتــان المتعاكستان الشراهة وجمود الحس . وكذلك الحال حينما يواجهنا زوج من فعلين معاكسين واحدهما للآخر ، فالفضــيلة فى الجــود بالمال هى السخاء ، والرذيلتان المتعاكستان هما من الجهة الأولى الخسة ومن الجهة الثانية التبذير [2] . وتبين لنا هذه الأمثلة بصورة أفضل كيف أن الفضيلة وسط اعتبارى بالنسبة إلى وضعنا الإنسانى ، بل وحتى بالنســبة إلى وضعنا الإجتماعى ، وهكذا فإن السخاء وهو فضيلة أفراد منردين من أصحاب الثروة المتواضعة ، هو غير الأريحية ، وهى فضيلة الغنى صاحب السلطان المحسن إلى مدينته : فما هو عند الأول كرم لن يعدو أن يكون عند الثانى خسة .

وإذ قلنا أن الإرادة أنما تعمل فى مجال الأفعال والإنفعــالات التى تحتمل النقص والزيادة ، بحيث تعنى أى زيادة فى أحد الحدين نقصانا فى الآخر ، فإن النتيجة المنطقية لذلك هى ما يقرره أرسطو من أنه ثمة أفعال وانفعالات — كالزنا والقتل والسرقة والفجور والحسد — مؤثمة ومقطوع بأنها خبيثة وجنائية ، ومن ثم فإنه لا يوجد لتلك الأفعــال والانفعالات وسط ولا إفراط ولا تفريط ، ولكن على أى وجه أخذ به الإنسان فإنه دائما

---

(١) الاخلاق ، ك ٢ ، الباب السادس .

(٢) الأخلاق ، ك ٢ ، الباب السابع .

مجرم بارتكابها ، « لأنه ليس ممكنا أن يوجد وسط للإفراط ولا للتفريط : كما أنه لا يمكن أن يوجد إفراط ولا تفريط للوسط » [1] .

هذا هو جوهر الفضيلة كما حدده أرسطو . ولكن هل يكفى ممارسة الإنسان عملا من أعمال الفضيلة لكى يقال عنه أنه فاضل ؟ هل يكفى لكى يكون الإنسان عادلا أن يأتى فعلا من أفعال العدل مثلا ؟ هنا يقرر أرسطو أنه لكى يكون الإنسان فاضلا حقا يلزم توافر شروط ثلاثة : العلم ، والإرادة والثابت : « ولكن الأفعال التى تنتجها الفضائل ليست عادلة ومعتدلة بسبب أنها فقط على صورة ما ، بل يلزم فوق ذلك أن يكون الفاعل فى اللحظة نفسها التى يفعل فيها على استعداد أخلاقى ما . فالشرط الأول أن يعلم ماذا يفعل . والثانى أن يريده بالاختيار التام وأن يريد الأفعال التى ينتجها لذاتها . وأخيرا الثالث هو أنه عند الفعل يفعل بتصميم ثابت لا يتزعزع على أن لا يفعل خلافا لذلك البتة » [2] .

ويرى أرسطو أن الشرط الأول وهو العلم قليل الأهمية ، وذلك عكس ما ذهب إليه سقراط وأفلاطون ، فى مطلع شبابه ، من أن الفضيلة ليست سوى العلم . فى حين أن الشرطين الآخرين لهما أهمية قصوى ، لأن الإنسان لا يحصل الفضيلة إلا بالتكرار المستمر لأفعال العدل والإعتدال .

وحرى بالملاحظة أن أرسطو لم يطبق نظرية الوسط التى قال بها على العدل ، فلم يبين أى رذيلتين هو وسط بينهما . وربما كان السبب فى ذلك ، على ما يبدو لنا ، هو أن أرسطو قد نظر إلى العدل على أنه فضيلة الدولة أكثر منها فضيلة الفرد ، فالغرض الذى يرمى إليه العدل ليس كمال الفرد ، وإنما كمال المجتمع ككل ، وعلى هذا فإن العدل فى صورته بالغة العمومية هذه ، لا يشتمل إلا على جانب واحد من الحياة الخلقية ، هو ذاك الذى يتصل بعلاقاتنا بغيرنا من الناس . ونجد فى

---

(١) الأخلاق ، ك ٢ ، ب ٦ ، ف ١٩ .
(٢) الأخلاق ، ك ٢ ، ب ٤ ، ف ٣ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أقوال أرسطو ما يجعلنا نرجح هـذا الظن ، ففى الكتاب الخـامس من الأخلاق النيقوماخية يقرر أرسطو : « إذن فالعدل على هذا هو الفضيلة التامة ، ولكنه ليس فضيلة مطلقة وشخصية محضة بل هـو متعـدد إلى الغير وهذا هو الذى يجعله فى الغالب يشبه أن يكون أهم الفضائل « فما شروق الشمس ولا غروبها أحق منه بالإعجاب » ومن هنا يجىء مثلنا « كل فضيلة توجد فى طى العدل » • أزيد على هذا أنه من جهة العلو الفضيلة التامة ، لأنه هو ذاته موضع تحقق فضلية تامة غاية التمام • تامة لأن صاحبها يمكنه أن يحقق فضيلته فى حق الأغيار لا لنفسه فقط • وكثير من الناس من يستطيعون أن يكونوا فضلاء فيما يتعلق بهم شخصيا ، ولكنهم غير أهل لفضيلة فيما يتعلق بالأغيار • لهذا أرى كلمة « بياس » مليئة معنى إذ كان يقول « السلطان محك الإنسان » • ذلك بأن الواقع هـو أن القاضى صاحب السلطان ليس شيئا إلا بالأضافة إلى الأغيـار فإنه وإياهم فى شركة• كذلك للسبب عينه أن العدل وحده من بين جميع الفضائل يشبه أن يكون كخير أجنبى ، كخير للأغيار لا لنفسه لأنه لا يتحقق إلا بالنسبة للغير ، لأنه لا يصدر عنه إلا ما هو مفيد للأغيار الذين هم إما القضاة وإما الجمهور بتمامه • إن شر الناس هو ذلك الذى بفسوقه يضر نفسه والناس • غير أن الرجـل الأكمل ليس هو هـذا الذى يسـتخدم فضيلته لنفسه ، بل هو ذلك الذى يستخدمها لغيره لأن هذا أمر شـاق دائما • حينئذ لا يمكن أن يعتبر العدل مجرد جزء من الفضيلة • بل هو الفضيلة كل الفضيلة • وأن الظلم الذى هو ضده ليس جزءا من الرذيلة بل هو الرذيلة بتمامها • وعلى جملة من القول فإنه يرى مما تقدم من الإيضاح الفرق بين الفضيلة والعدل • وحقيقة الأمر أن الفضـيلة تبقى هى هى بذاتها غير أن شكل كونها ليس متماثلا • فمن حيث أنهـا متعلقة بالغير فهى العدل ومن حيث أنها عادة بعينها خلقية شخصية فتلك هى الفضيلة على إطلاقها [1] » •

---

(١) الأخلاق ، ك ٥ ، ب ١ ، ف ١٥ وما بعدها •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

على أن أحدا لا يشك فى أن نظرية الوسط ، قد أثرت فى نظرية أرسطو السياسية • فهو لا يؤمن بأن الثروة يجب أن يكون لها حد ، وأن حجم الدولة أيضا يجب أن يكون محدودا فحسب ، بل أنه كان يؤمن كذلك بالدستور المختلط ، أو الدستور الوسط الذى يمزج بين نقيضين هما الاوليجاركية والديموقراطية ، والذى يمكن الدولة القائمة فعلا من بلوغ وضعها أو شكلها الحقيقى[١] • كما يرى أرسطو أيضا أن الفروق بين المواطنين يجب أن تكون معقولة على أساس الاعتدال وهو الوسط بين نقيضين • وتعتبر سعيدة تلك الدولة التى لا توجد فيها إلا « ثروات متواضعة وكافية » فى نفس الوقت • فالثروة الكافية لازمة لكل فرد لمباشرته الفضيلة ، وصولا إلى غاية الإنسان وهى تحقيق السعادة • والثروة المتواضعة لكل فرد تعنى عدم وجود فروق كبيرة بين الأفراد والطبقات وهو ما يحمى المجتمع من الصراع ومن سيطرة طبقة على أخرى[٢] •

خلاصة القول إذن أن جوهر الفضيلة عند أرسطو هو الوسط أى الإعتدال : فكل فضيلة هى فى حقيقة الأمر وسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط • ويختلف الوسط فى مجال الأخلاق عن

---

(١) ارنست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ، ص ٩٩ • وراجع أيضا :

J. PIRENNE, histoire de l'antiquité, op. cit., p. 206 : La morale, c'est le bonheur que donne la vertu, laquelle réside dans le juste milieu, également éloigné des excès. La politique est la science de la société, science essentiellement pratique, car il n'y a pas de régime qui soit bon en lui-même. Les régimes doivent varier selon les peuples et les époques. Le meilleur des régimes est celui qui réalise l'harmonie dans le gouvernement des classes moyennes qui correspond au juste milieu, et dans la monarchie, image du gouvernement de l'univers par Dieu.

(٢) ارسطو السياسة ، ترجمة أحمد لطفى السيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب — ١٩٧٩ ، الكتاب الثالث ، فقرة ١٤ •

الوسط الحسابى . فالوسط بالنسبة لشىء ما هو النقطة التى توجد على بعد سواء من كلا الطرفين ، والتى هى واحدة بعينها فى كل الأحوال . أما بالأضافة إلى الإنسان ، فالوسط هو هذا الذى لا يعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط ، وهذا المقدار المتساوى ليس واحدا بالنسبة لجميع الناس. وبعبارة أخرى فإن مسألة الوسط الذى هو الاعتـدال أمر يتوقف على الظروف المحيطة بالشخص وعلى الشخص نفسه ، فما هو نقطة الوسط فى حالة ليس كذلك فى حالة أخرى . وما هو اعتـدال لإنســان إسراف لجاره ، وهكذا ، فيجب أن يترك الأمر لتقدير الشخص بعد أن يمرن على صحة النظر لمعرفة الوسط .

ولم يطبق أرسطو نظرية الوسط على العدالة ، فلم يبين أية رذيلتين هى وسط بينهما ، وربما كان ذلك راجعا إلى أن العدالة ، فى نظره ، هى فضيلة الدولة أكثر منها فضيلة الفرد ، وبعبارة أخرى فإن العدالة ليست فضيلة مطلقة وشخصية محضة ، بل هى متعدية إلى الغير ومن ثم فإنه بدون العدالة تفقد الدولة غرضها ولا تستطيع أن توجد .

المبحث الثانى

المضمون القانونى للعــدالة

إذا كانت العدالة تمثل فضيلة أخلاقية ، فإنها أيضا ، وعلى قــدم الوثاق ، تعد ضرورة قانونية لا غنى عنهــا لأى مجتمع . فالعــدالة هى الضمان الأكيد لاســتمرار العيش فى جمــاعة ، عليها تقوم المعامــلات والعلاقات بين الأفراد والجماعات ، وهى التى ينشدها الجميع حاكمين أو محكومين ، وبدونها ينقلب المجتمع إلى فوضى ، ويسود الاضطراب ، ويعم الظلم والجور . وتعد العدالة بمثابة الحــد الفاصــل الذى يبين ما للفرد وما عليه من حقوق وواجبات ، فتحول بذلك دون سيطرة الأقوياء على الضعفاء ودون استغلال الأذكياء للدهماء . ومن هنا فإن العــدالة تلتقى مع القانون باعتباره مجموعة القواعد الملزمة التى تنظم ســلوك

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأفراد فى المجتمع وتضع المعايير الفاصلة بين ما لهم وما عليهم ، بل أنه يمكن القول أن العدالة بالنسبة للقانون هى بمثابة الروح للجسد أو بمثابة قلبه النابض الذى يبعث فيه الحياة ويجعله بحق مرآة صادقة تعكس حال المجتمع وتدل على مدى رقيه وتقدمه أو انحطاطه وتأخره : فبقدر ما تحقق القوانين العدالة وتقترب من المثل الأعلى يمكن الحكم على المجتمع بأنه متطور أو متقدم ، وبقدر ما تبعد القوانين عن العدالة بقدر ما نحكم على المجتمع بالتخلف والإنحطاط . فالعدالة إذن هى الهدف المنشود لكل مشرع ، وهى الغاية التى يبغى الوصول إليها ، أو على الأقل الأقتراب منها ، كل مجتمع[1] .

وتتحقق العدالة بالمساواة . والمساواة تكون فى تنصيف الشىء إلى نصفين ، يتساويان إذا وقع التصنيف فى وسطه بحيث لا يزيد أحد النصفين عن الآخر ولا ينقص عنه . ولذلك قال الفلاسفة أن العدل هو الإنصاف ، أى التصنيف المتساوى ، وقالوا أنه المساواة فى كل شىء من غير زيادة ولا نقصان . فالعدل يقوم إذن على المساواة . ولكن ماذا يقصد بالمساواة فى نطاق القانون ؟ هل يقصد بها المساواة المحكمة المطلقة ، أم هل يقصد بها المساواة النسبية ؟ هل للمساواة ، من وجهة النظر القانونية، صورة واحدة لا تتغير ولا تتبدل ، أما أنها تختلف باختلاف الظروف والأحوال والملابسات ؟ وإذا توصلنا إلى تحديد مفهوم المساواة فكيف يمكن للمشرع أن يحققها ؟ لقد أثارت الإجابة على هذه الأسئلة الخلاف بين فلاسفة الإغريق ، فتعددت بالتالى وجهات النظر وكثرت المذاهب والنظريات . وفيما يلى نعرض بشىء من التفصيل هذه الآراء وتلك النظريات .

---

(١) وفى هذا الصدد يقول ارسطو إن العدل ضرورة إجتماعية لأن الحق هو قاعدة الإجتماع السياسى ، وتقرير العادل هو ذلك الذى يرتب الحق » . السياسة ، ك ١ ، ب ١ ، ف ١٣ .

§ ١ — الفيثاغوريون — العدالة هى مقابلة المثل بالمثل :

انطلق الفكر الإغريقى منذ أيام « طاليس »[1] ببحث المشاكل المادية التى يثيرها العالم الطبيعى ٠ فقد حير الفلاسفة من أمر هذا العالم أنه يبدو مكونا من عناصر كثيرة ، ولكنه عرضة للتغير لأن كل عنصر من عناصره يميل إلى عنصر آخر ٠ ولهذا فقد حاولوا البحث عن الجوهر الفرد وهو المادة الأصلية الوحيدة التى كانت أساسا للعناصر كلها ؛ وانتهى بهم الأمر إلى إطلاق اسم « الطبيعة » على ذلك الجوهر الأصلى الواحد الذى اشتقت منه جميع الأشياء ٠

ولم تكن النتائج التى وصل إليها هؤلاء الفلاسفة فيما يختص بالمادة مجرد نظريات لعلماء الفيزياء ، بل كانت فى حقيقة الأمر حلولا للغز هذا العالم تنطبق على حياة الإنسان بقدر انطباقها على حياة الأرض ٠ كما أن النتائج الخاصة بعناصر الطبيعة المادية والعلاقات المتبادلة بين هذه العناصر كانت تتضمن نتائج مماثلة من عناصر الطبيعة الأخلاقية للإنسان وما بينها من صلة ، وعن العناصر المكونة للدولة والكيفية التى تم بها اتحادها[2] ٠

وكان الفيثاغوريون[3] فى القرن الخامس قبل الميلاد هم أول من

---

(١) حوالى ٥٨٥ ق ٠ م ٠

(٢) Cf. E. BURLE, notion de droit naturel, op. cit., pp. 37 et s.

(٣) مؤسس هذه المدرسة هو « فيثاغورس » ٠ ولد عام ٥٢٨ ق ٠ م فى جزيرة ساموس ، وبعد أن طاف فى انحاء الشرق هاجر إلى إيطاليا الجنوبية واستقر وهو فى الأربعين من عمره فى مدينة قروطونا Croton وهناك وضع علمه وفكره فى خدمة الأرستقراطية من ملاك العبيد ٠ واسس جماعة دينية علمية من اتباعه أشتغلت بدراسة الرياضيات والفلك والموسيقى والطب وشرح أفكار هوميروس وهزيود ٠

ويقول « إميل برهييه » أن الفيثاغورية لم تكن مجرد حركة فكرية ، وإنما كانت أيضا حركة دينية واخلاقية وسياسية ، تمخضت عن تكوين اخوية نشطت فى مجال الدعوة وسعت إلى الإستيلاء على السلطة فى حواضر اليونان الكبرى ٠ تاريخ الفلسفة ، مرجع سابق ، ص ٦٧ ٠

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

طبق الحقائق الطبيعية التى توصلوا إليها على الحقائق الأخلاقية ، عندما حولوا نظرية فيثاغورس إلى نظام فلسفى .

ومبنى النظرية الفيثاغورية هو أن العدد فحوى كل شىء ، وأن مبادىء الأعداد هى مبادىء الأشياء كافة . ومن ثم فإن الوحدة التى حولوا إليها العناصر الطبيعية لم تكن شيئا ماديا كما ادعى ذلك أغلب الفلاسفة الإيونيين [1] ، بل كانت نظرية العدد غير المادية . وقد مهد هذا المفهوم الرياضى أمام أنصار هذه المدرسة الطريق إلى تطبيق نظريتهم على العالم الأخلاقى لسلوك الإنسان ، فقالوا بأن المبدأ الأساسى فى هذا العالم الأخلاقى هو أيضا مبدأ العدد أو ، بعبارة أخرى ، القاعدة العددية . ومن هنا بدت العدالة فى نظرهم علاقة حسابية ، فهى عدد من الأعداد مضروب فى نفسه . وقد اختاروا لذلك عدد أربعة ، لأنه يساوى ٢ × ٢ . أى أنه عدد مربع . والعدد المربع يشكل إنسجاما كاملا لأنه يتكون من أجزاء متساوية عددها يساوى القيمة العددية لكل جزء على حدة . فإذا عرفت العدالة بأنها عدد مربع ترتب على ذلك أنها تقوم على فكرة أن الدولة تتكون من أجزاء متساوية : وكما أن العدد يظل مربعا طالما بقى التساوى بين أجزائه ، كذلك تظل الدولة عادلة طالما تميزت بالمساواة بين أجزائها ، والعدالة ما هى إلا المحافظة على هذه المساواة .

والسؤال هنا هو كيف يمكن المحافظة على هذه المساواة ؟ والجواب على هذا — كما يقول الفيثاغوريون — هو أننا نستطيع ذلك بأن نأخذ من المعتدى الذى زاد نفسه ضخامة بأن جعل ضحيته تزداد ضآلة ، كل ما ربحه من هذا الإعتداء ونعيده كاملا إلى صاحبه الذى خسره . ومن

---

(١) لم تهتم المدرسة الإيونية ، وهى من اقدم مدارس اليونان الفلسفية (القرن السادس قبل الميلاد) ، بدراسة الأخلاقيات قدر اهتمامها بالبحث فى ظواهر العالم المحسوسة وتفسيرها بمحاولة إرجاعها إلى عناصر طبيعية معينة . وكان على رأس هذه المدرسة طاليس ومن بعده تلميذه انكسمندريس، ثم انكسيمانس وهرقليطس .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هنا جاء التعريف الآخر الذى عرف به الفيثاغوريون العدالة بأنها « مقابلة المثل بالمثل » [١] .

ونجد فى هذا التعريف البذور الأولى لبعض العناصر التى كان لها أثرها فى الفكر الفلسفى بعد ذلك . فمن هذا التعريف تنبثق فكرة أن الدولة هى مجموع أعداد متساوية ، كما تنبثق منه أيضا فكرة أن هدف الدولة هو تحقيق الإنسجام أو التوازن الذى يطلق عليه اسم «العدالة»، وهو الذى يحافظ على الإتساق بين الأعضاء . وفى « الجمهورية » يأخذ أفلاطون — كما سنرى فيما بعد — بهذه الفكرة عن العدالة ويقرر أنه إذا اقتصرت كل من الطوائف الثلاث فى الدولة : الحكام والمحاربين والصناع على مجالها الخاص ، وتولت كل منها العمل الذى يلائمها ، تحققت العدالة وصارت الدولة عادلة . أما التعدى على وظائف الغير ، والخلط بين الطبقات الثلاث ، فإنه يعد ظلما ويجر على الدولة أوخم العواقب [٢] . وعلى ذلك فالعدالة فى رأيه هى عملية تنسيق ، ولكنه تنسيق يعطى لكل من الأجزاء المكونة للدولة مكانه الحقيقى الملائم . وفى نظرية أرسطو عن العدالة « الخاصة » نستطيع أيضا أن نقف بكل وضوح على أثر التعريف الفيثاغورى للعدالة : فنظرية أن العدالة هى تصحيح الأوضاع وإعطاء كل إنسان حقه قد يعود الفضل فيها بعض الشىء إلى التعاليم الفيثاغورية [٣] .

---

(١) Cf. G. DEL VECCHIO, La justice — La vérité, Paris, Dalloz — 1955, pp. 36 et s.

وراجع أيضا : ارنست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ، ص ٩٥ — ٩٦ . — أحمد امين وزكى نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، ص ٢٨ — د . محمد بدر ، تاريخ النظم القانونية ، ص ١٤٩ . — أحمد محمد غنيم ، تطور الفكر القانونى ، ص ٦ .

(٢) الجمهورية ، فقرة ٤٣٤ .

(٣) ويقول « جورج سباين » أن العدالة لا تزال توصف فى إنجلترا فى اللغة الإنجليزية بأنها « عدد مربع Square number » . وهذه =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

§ ٢ — العدالة فى رأى السفسطائيين :

قلنا أن آراء السفسطائيين لم تصل إلينا مباشرة ، بل عن طـريق كتابات معارضيهم وعلى الأخص أفلاطون الذى ضمن محاوراته ما كان يدور بينهم وبين أستاذه سقراط من مناقشات دائبة حامية .

وفى « الجمهورية » يقدم لنا أفلاطون عدة تعريفات للعدالة قال بها السفسطائيون . وتنبثق هذه التعـريفات فى مجموعهـا من ذلك المبـدأ الجوهرى الذى سيطر على نظرتهم إلى الأخلاق بصفة عامة وهو « مبدأ النسبية » . وها نحن نتناول بالبيان هذه التعريفات .

بوليمارخوس — العدالة هى « إعطاء كل ذى حق حقه »(١) .

يبدأ الحوار فى الجمهورية بين كل من سقراط من ناحية وكيفالوس وبوليمارخوس وغلوكون واديمنتس وثراسيماخوس من ناحية أخرى ، بالبحث فى طبيعة العدالة ومحاولة وضع الضوابط التى تحدد مضـمونها وتبين جوهرها ،فيطرح سقراط السؤال التالى : ما هى العـدالة ؟ أهى الصـدق فى القول والوفاء بالدين فحسب ؟ ثم يقرر أن هذين الأمـرين ذاتهما — الصدق فى القول والوفاء بالدين — قد يكونا صوابا أحيـانا وخطأ أحيانا أخرى . ويوضح ذلك بالمثال التالى : لنفرض أن صـديقا قد أودع لدى أسلحة وهو فى كامل قواه العقلية ، ثم أراد استردادها بعد

= نظرة إلى القياس أو التناسب باعتباره صفة خلقية قد سجلها القول المأثور : « خير الأمور أوسطها Nothing too much » . ونجد نفس الفكرة الخلقية فى صورة أدبية فى مسرحية « يوربيدس Euripides » (الفتيات الفينيقات) حين تلح يوكاستا على إبنها بالتزام الإعتدال متوسـلة إليـه بأن يقدس : « المساواة التى تربط الصديق بالصديق ، والمدن بالمدن ، والحلفاء بالحلفاء . فإن القانون الطبيعى الذى يحكم البشر ليس شيئا غير المساواة . ولقد فرضت المساواة المقاييس على البشر والزمتهم الوفاء بالكيل والعدد . » تطور الفكر السياسى ، ص ٢٩ .

(١) الجمهورية ، فقرة ٣٣١ وما بعدها .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أن أصابه مس من الجنون ، أتراني ملزما بردها إليه ؟ لن يقول أحد أنني ملزم بذلك ، أو أنني أكون على حق لو فعلت ذلك • كما أن أحدا لن يعتقد بأن من واجبي قول الصدق لمن كان في مثل حالته • فالصدق في القول والوفاء بالدين ليس هو التعريف الصحيح للعدالة •

وعندئذ يتدخل بوليمارخوس لكي يقرر بالإستناد إلى « سيمونيدس » أن العدالة هي : « إعطاء كل ذي حق حقه » • ولكن يرد عليه سقراط بأن هذا التعريف غامض كل الغموض : إذ لا شك أنه لا يعني ، كما قلنا الآن ، أنني ملزم برد وديعة من الأسلحة أو من أي شيء آخر إلى من شاء استردادها وهو غير متمالك قواه العقلية • ومع ذلك فلا أحد ينكر أن الوديعة حق لصاحبها • فلابد أذن أن « سيمونيدس » كان يعني شيئا آخر حين قال : إن العدالة هي إعطاء كل ذي حق حقه • فرد صديق وديعة من الذهب إلى صديقه ، لا يكون وفاء بالدين ، إذا نجم عنه ضرر لمن يتلقاه • كما أن علينا أن نرد ماندين به للأعداء • وأني لأعتقد أن للعدو على عدوه ما يستحقه أو ما يجب سداده له ، أي الشر • وأذن فقد كان كلام « سيمونيدس » عن طبيعة العدالة ، كبقية كلام الشعراء غامضا •

وبعد بيان مدى عدم وضوح التعريف السابق يتساءل سقراط عما يعطيه الفن المسمى بالعدالة ، ولمن ؟ فيجيب عليه « بوليمارخوس » بأن العدالة هي « الفن الذي يقدم الخير للأصدقاء ، ويلحق الشر بالأعداء »• ولكن يعترض سقراط على هذا التحديد أيضا : فكثير ممن يجهلون الطبيعة البشرية لديهم أصدقاء أشرار ، وعندئذ يكون من العدل في هذه الحالة أن يلحقوا الضرر بأصدقائهم ، كما أن لديهم أعداء خيرين ، فيكون من العدل أن يسدوا إليهم النفع ، وهذه نتيجة تتناقض مع الإضافة التي جاء بها « بوليمارخوس » •

وإزاء هذا الاعتراض من « سقراط » عدل « بوليمارخوس » عن تحديده السابق للعدالة ، وأفرغ نظرية « سيمونيدس » بهذا القالب : « العدالة هي مساعدة الأصحاب الأمناء ومضرة الأعداء الأشرار » • ولكن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

سقراط برهن فى رده على هذا التعريف أيضا على أن الإضرار بالإنسان يجعله أكثر شرا وأقل عدالة : فكيف يضعف الإنسان العـــادل بعدالته ، عدالة الآخرين ! فالعادل بعدالته لا يستطيع أن يجعل الناس غير عادلين، أو بعبارة أعم ، فإن الخير بفضيلته لا يستطيع أن يجعل الناس أشرارا • وأذن فإلحاق الأذى بصديق أو بأى شخص آخر هو فعل لا يصدر عن شخص عادل ، وإنما عن نقيضه ، أى عن الظالم • فإن قال امـــرؤ أن العدالة هى « إعطاء كل ما ندين به له » ، وكان يعنى بذلك أن الخير هو الدين الذى يدين به الشخص لأصدقائه ، والشر هو ما يدين به لأعدائه — إن قال هذا فليس فى قوله حكمة ، وهو لا يطابق الحقيقة •

جلوكون ، كاليكليس ، أنتيفون — العدالة شر يطلب لنتائجه :

ويورد لنا أفلاطون فى مستهل الكتاب الثانى من « الجمهورية » ، ما ذهب إليه بعض السفسطائيين ، على لسان « جلوكون » من أن العدالة هى فى حقيقة الأمر وواقعه « شر يطلب لنتائجه فحسب » • وبيان ذلك كما يقولون : أنه وفقا للطبيعة فإن ممارسة الظلم خير ، ومعاناة الظلم شر • ولكن كفة الألم فى الشر ترجح على كفة النفـــع فى الخيـــر • فإذا ما تبادل الناس ممارسة الظلم ومعاناته دون أن يتمكنوا من تجنب أحد الأمرين واكتساب الآخر ، فإنهم يدركون أخيرا أنه خير لهم أن يتفقوا ســـويا على منع كليهما ، فتنشأ بذلك القوانين والإتفاقات المتبـــادلة ، ويسمون ما يأمر به القانون أمرا مشروعا عادلا • ومن هنا فإن العـــدالة تبدو كحل وسط أو توفيق بين خير الأمـــور ، وهو أن يقترف المرء الظلم دون أن يعاقب ، وشر الأمور ، وهو أن يعـــانى الظلم دون أن تتوافـــر لديه القدرة على الانتقام لنفسه • ويكون تحمل المرء العدالة نابعا أولا ، لا من النظر إليها على أنها خير يطلب لذاته ، وإنما بوصفها أهون الشر الذى يمكن أن يلحق به ، وثانيا باعتبارها الخلق الـــذى يمجـــده الناس لعجزهم عن ارتكاب الظلم •

وهاكم هى الحجة التى يبرهن بها « جلوكون » على صواب هـــذا الرأى : أما أن أولئك الذين يمارسون العـــدالة يفعلون ذلك مكرهين ،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولإنهم عاجـزون عن أن يقترفوا الظلم . فذلك ما سيظهر لـكم جـلاء لو تصورتم ما يلى : لنمنح كلا من العادل والظالم القدرة على أن يفعل ما يشاء ؛ ثم نتأمل ونرى إلام تؤدى بكل منهما رغبته . عندئذ سنرى العادل والظالم يسيران سويا فى طريق واحد ، وهو أن يسعى كل منهما إلى تحقيق نفعه ، وهى رغبة يتفق الجميع على أنها خيـر هـدف حتى يضطرهم القانون إلى السير فى طريق العدالة قسرا »[1] .

ويذهب كاليكليس Callicles إلى فـكرة مشـابهة فى محـاورة « جـورجياس » Gorgias إذ يـرى أن العـدالة القـانونية ما هى إلا حاجزا تقيمه جماعة الضعفاء لحماية أنفسهم فى مواجهة الأقوياء ، ومن ثم فإن العادل لا يكون عادلا باختياره ، أو لأنه يرى العـدالة خيرا له بوصفه فردا ، وإنما هو عادل رغم أنفه . وخير دليل على ذلك أنه إذا توافرت للفرد القوة الـكافية لداس بقدميـه كل التعاويذ والتعـاليم والتمائم ، وكل القوانين التى تتعارض مع الطبيعة . ويعبر « كاليكليس » عن ذلك بقوله : « والسبب ، على ما أعتقد ، هو أن واضعى القوانين هم الغالبية الضعيفة ، وهم يضعون القوانين ويوزعون الثناء واللوم طبقـا لوجهـة نظـرهم ووفقا لاهتماماتهم الخاصـة وهم يرهبـون أقـوى فئـة من الناس ، ومن فى قـدرتهم التغلب عليهـم حتى لا يمكنهم أن يتغلبـوا عليهم ، ويقـولون أن الخيـانة مشينة وجائرة ، وهم يقصدون بكلمـة « الظلم » رغبـة المرء فى أن يكون له أكثر مما لجيـرانه ، ولعلمى بضعفهم فإننى أشـك فى أنهم جد سـعداء بالمسـاواة . ولهـذا كان السعى للحصول على ما هو أكثر من الكثير يقال عنه طبقا للعـرف أنه مشين وجائر ، ويسمى بالظلم ، فى حين أن الطبيعة ذاتها توحى بأنه من العدل استكثار الخير عن الشر وتفضيل الأقوى عن الأضعف ، وتوضح فى صور كثيرة بين الناس ، كما توضح بين الحيوانات ، بل فى الحقيقة بين كافة المدن والشعوب ، أن العدل يتمثل فى السيادة السامية وفى أن

---

(١) الجمهورية ، ترجمة د . فؤاد زكريا ، فقرة ٣٥٩ وما بعدها .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يكون للمرء ما يتفوق به على من هو دونه ٠٠٠٠ ولو كان هناك إنسان قد وهب قوة كافية ، لتحرر وأفلت من كل هذا ، ولداس تحت قدميه كل صيغنا وسحرنا ومفاتننا وكل قوانيننا التى تتعارض مع الطبيعة » ويضيف كاليلكيس إلى ذلك قوله : « أننى أؤكد بصراحة أن من يعيش حقا يجب أن يسمح لرغباته أن تزيد إلى أقصى حد ، ولا يعنفها ولكن عندما تبلغ أقصى درجاتها يجب أن تكون لديه الشجاعة والفطنة للتحكم فيها وإرضاء كل ما يصبو إليه ، وهذا هو ما أؤكد أنه عدل ونبل طبيعيين • وهذا أمر لا يستطيع الكثيرون أن يبلغوه ، وهم يلومون الشخص القوى لخجلهم من ضعفهم الذاتى الذى يريدون أن يخفوه ٠٠٠ وكما كنت أقول من قبل ، هم يستعبدون انبل الطبائع ، ولما كانوا عاجزين عن تحقيق بهجتهم ، فهم لجبنهم يمتدحون الاعتدال والعدالة ، لأنه لو كان المرء أصلا إبنا لملك ، أو لو كانت طبيعته تمكنه من أن تكون له امبراطورية ، أو لو كان ذا طغيان أو سلطة مطلقة ، فماذا يمكن أن يكون بحق أحط أو أشقى من الاعتدال بالنسبة لشخص مثله » (١) •

ويقترب من هذا القول ما ذهب إليه السفسطائى « أنتيفون »(٢) من أن القانون هو مجرد تعارف واتفاق بين الأفراد ، ومن ثم كان مضادا للطبيعة ، وأن أفضل وسيلة للحياة هى أن يحترم المرء القانون أمام الناس • فإن لم يجد رقيبا اتبع الطبيعة التى تعنى أن يعمل الشخص فى تصرفاته لمصلحته الخاصة ، وأنه لا ضرر على الفرد من انتهاك القانون إلا أن يرى وهو يفعل ذلك ، أما معارضة المرء للطبيعة فلها نتائج وخيمة لا يمكن تفاديها • كما يرى انتيفون أيضا أن معظم ما هو عدل من ناحية القانون يعارض الطبيعة ، وأن الاشخاص الذين ينقصهم الإعتداد

---

(١) ريكس وورنر ، فلاسفة الأغريق ، ص ٦٧ — ٦٨ •

(٢) وقف العلماء على بعض الآراء السياسية للسفسطائى « أنتيفون » من الأجزاء القليلة التى تبقت من كتابه « فى الحقيقة » • ولا ينبغى الخلط فى هذا الصدد بين « أنتيفون » السفسطائى وبين « أنتيفون » الذى قاد الثورة الاوليجاركية فى اثينا سنة ٤١١ ق • م ، ولو أنهما كانا متعاصرين • جورج سباين ، المرجع السابق ، ص ٣٥ هامش ١ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بأنفسهم يخسرون غالبا أكثر مما يكسبون ، لأن العدالة بالصورة التى يراها القانون معدومة الفائدة بالنسبة لمن يتعلقون بها ، فهى لاتمنع وقوع الضرر ولا تصلحه بعد وقوعه ، لأن دور القضاء قلما تستطيع تصحيح الأوضاع تصحيحا سليما ، كما أن المعتدى يجد من الفرص ما يمكنه من تعزيز قضيته والتأثير على قضاته مثلما يجد المعتدى عليه •

يقول « أنتيفون » فى هذا الصدد : « تتضمن العدالة (من وجهة النظر العادية) : ألا يتخطى المرء أية قاعدة قانونية من وضع الدولة التى يعيش فيها كمواطن (أو بالأحرى ألا يعرف عن المرء أنه خرق هذه القاعدة) وعلى هذا الإعتبار إذا أبدى الإنسان عظيم تقديره للقوانين أمام الناس ، فإذا ما خلا لنفسه أقام وزنا كبيرا لقواعد الطبيعة ، مثل هذا الإنسان يكون ممارسا للعدالة بالطريقة التى تلائمه أعظم الملاءمة • ذلك أن قواعد القوانين شىء طارىء من الخارج • أما قواعد الطبيعة فهى شىء حتمى منبعث من الداخل • ثم ان قواعد القوانين هى وليدة اتفاق وليست من صنع الطبيعة • أما قواعد الطبيعة فهى عكس ذلك تماما • وبناء على هذا إذا تخطى المرء القواعد القانونية دون أن يكشف أمره أمام أولئك الذين وضعوا الإتفاق أصبح فى حل من العقوبة وفى منأى من العار • غير أنه يقع تحت طائلة العقاب ويلحقه العار إذا ما لاحظته الأعين • والأمر بخلاف ذلك إذا تخطى الإنسان القواعد الكامنة فى الطبيعة ، فإذا ما كلف الإنسان أية قاعدة من هذه القواعد أكثر مما تطيق ، فإن العواقب الوخيمة لهذا العمل لن يعتريها نقص فى حالة عدم افتضاح الأمر ، ولن تزداد لو علم الناس جميعا بهذا العمل • ويرجع هذا إلى أن الضرر الذى يتعرض له لا يتوقف على رأى الناس بل على حقائق الأمر ذاته » •

ثم يهاجم « أنتيفون » العدالة القانونية بقوله : « فإذا ما انتهى الوضع إلى أن أولئك الذين يسلكون هذه السبل يلقون عونا من القوانين، أو أن أولئك الذين يأخذون بهذه الأساليب تصيبهم أية خسارة من جراء القوانين . ففى هذه الحالة قد يكون هناك بعض الفائدة فى طاعة القوانين • ولكن الحقيقة أن العدالة القانونية ليس فى إمكانها أن تكون

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عونا لأولئك الذين يأخذون بهذه الأساليب • ففى مبدأ الأمر (قبل أى إلمام قانونى بالحقائق) تسمح هذه العدالة القانونية بأن يضار من يقع عليه الضرر وأن يرتكب الطرف المعتدى الجرم الـذى يريد ارتكابه • ولا يقتصر الأمر على أن العدالة القانونية ليست فى موقف يسمح لها عند هذه النقطة ، أن تحول دون وقوع الضرر على المعتدى عليه ، أو أن تمنع المسيىء من ارتكاب جرمه ، بل أن هناك ما هو أكثر من هذا • فإذا تناولنا عمل العدالة القانونية فيما يختص بالجزاء العـادل (وهــو الــذى تقرر العدالة أنها تمنحه) فإننا نجد أن العدالة ليست فى جانب من يقع عليـه الضرر أكثر منها فى جانب المسبب لهذا الضرر »[1]•

تراسيماخوس ــ العدالة هى مصلحة الأقوى :

يقرر « تراسيماخوس »[2] أن العدالة ليست إلا صالح الأقوى • وتفصيل ذلك عنده ، أن أنواع الحكم تتباين ، فمنها حكم الطاغية ، ومنها الديموقراطى ، ومنها الارستقراطى • وأن القوة فى كل بلد إنما تستقر فى الطبقة الحاكمة • ومن هنا فإن شرائع كل حكومة مصوغة فى قالب يضمن فائدتها : فالديموقراطية تضع قوانين ديموقراطية ، والملكية تجعلها ملكية، وهكذا الحال فى الأنواع الأخرى • وبعد سن هــذه القــوانين ، تعلن الحكومات أن ما هو مشروع وعادل بالنسبة إلى رعاياها إنما هو ما فيه صالحها هى ذاتها ، وتعاقب من يخالف ذلك على أنه خارج عن القــانون والعــدالة • وعلى ذلك فإن للعــدالة فى جميع الدول معنى واحد ، هــو صالح الحكم القائم • ولما كان المفروض ضرورة هو أن الحــكومة هى

---

(١) ارنست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ، ص ١٥٣ — ١٥٧ — وراجع أيضا :

A. BILL, La morale et la loi, op. cit., p .59-61 — J. IMBERT, H. MOREL et R.-J. DUPUY, La pensée politique, op .cit., p. 33.

(٢) الجمهورية ، الكتاب الأول ، فقرة ٣٣٦ وما بعدها •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأقوى ، فإن النتيجة الوحيدة المعقولة هى أن مبدأ العدالة واحد فى كل شىء : وهو صالح الأقوى .

ويرفض « تراسيماخوس » التسليم بأن الحاكم — أيا كان نوع الحكم الذى يمارسه — إنما يستهدف دائما صالح رعيته ، أو كمال فنه ، إذ من الوهم أن نتصور أن الراعى يرعى غنمه وماشيته ويسمنها ، دون أن يكون له فى ذلك من غاية سوى ما فيه خيرها . وبالمثل فإنه من الوهم أن نتصور أن الذين يحكمون الدول لا ينظرون إلى رعاياهم على أنهم أغنام أبدا ، وأنهم يسهرون عليها آناء الليل وأطراف النهار لغير أرباحهم ومنافعهم الشخصية . إنه إذا تصورنا ذلك لكنا فى أقصى البعد عن مواطن الصواب وعن إدراك جوهر العدل والظلم : فالحقيقة الواضحة هى أن العدالة إنما هى لمصلحة الغير ، أى لمصلحة الحاكم والأقوى على حساب الرعية التى ينبغى أن تطيع وأن تقوم بما يكفل نفعه ، وأن تتوخى فى أعمالها سعادته ، التى هى ابعد ما تكون عن سعادتها الخاصة[١] .

وقد أنتقد أفلاطون — على لسان أستاذه سقراط — هذا التعريف الذى قدمه « تراسيماخوس » للعدالة . فالحكام — فى رأيه — ليسوا معصومين من الخطأ ، وأذن فهم حين يسنون القوانين قد يأمرون ، إما جهلا وإما سهوا ، بأشياء تجلب لهم الضرر . وعلى ذلك تكون العدالة — تبعا لتعريف تراسيماخوس — ليست فقط الخضوع لصالح الأقوى ، وإنما هى أيضا ما يجلب لهم الضرر . وبعبارة أخرى ، فإنه قد يتحتم على الأضعف أحيانا عمل ما يضر مصلحة الأقوى[٢] .

ومن ناحية أخرى ، فإن الضرورة تحتم علينا أن نسلم أن كل حكومة — أيا كان نوع الحكم الذى تمارسه — لا تسعى إلى تحقيق مصالحها الشخصية ، وإنما إلى تحقيق الخير لرعاياها ، ولهذا السبب ذاته فإن

---

(١) الجمهورية ، فقرة ٣٤٣ — ٣٤٤ .

(٢) الجمهورية ، فقرة ٣٣٩ .

أحدا لا يرغب من تلقاء ذاته فى أن يحكم ، وفى أن يأخذ على عاتقه تقويم الشرور التى لا تهمه • وينبغى على الدولة ، لكى يقبل الحكام أن يحكموا، أن تدفع لهم أجرا ، إما بالمال وإما بالتكريم ، أو أن تعاقبهم فى حالة الرفض • « على أن أسوأ أنواع العقاب التى يمكن أن تحل على من يأبى أن يحكم ، هو أن يحكمه من هو دونه قدرا ، وأننى لأعتقد أن الخوف من هذا النوع من العقاب هو الذى يدفع الخيرين إلى تولى المناصب . لا رغبة فيها ، وإنما لأن كل حل غير ذلك شر • أى أنهم لا يحكمون وفى ذهنهم أنهم سينتفعون أو يتنعمون ، وإنما لأن الضرورة اقتضت ذلك ؛ ولأنهم لا يمكنهم أن يجدوا من هو أصلح منهم ، أو على الأقل مثلهم ، ليعهدوا إليه بمهام الحكم • ولو وجدت مدينة كل من فيها أخيار ، فإن تجنب الحكم يكون أمرا يسعى إليه الناس بقدر ما يتهافتون الآن عليه • وهكذا يقوم الدليل القاطع على أن الحاكم الصحيح لا ينتظر منه أن يرعى مصالحه الخاصة ، وإنما يرعى صالح رعيته »[1] •

تعقيب على آراء السفسطائيين فى العدالة :

من استعراضنا لآراء السفسطائيين فى قضية العدالة يبدو جليا أن المحور الرئيسى الذى تدور حوله هذه الآراء ينبثق من فكرة التعارض بين القانون والطبيعة : فالطبيعة — كما تتجلى فى البشر — هى الأنانية وحب المصلحة الذاتية والرغبة فى المتعة والسلطان • ومن هنا فإن عدم المساواة وسيطرة الأقوياء هى أشياء يمليها القانون الطبيعى • وقد أفرغ « كاليكليس » كما سبق أن رأينا — هذه النتيجة فى القالب التالى : « أن العدل يتمثل فى السيادة السامية فى أن يكون للمرء ما يتفوق به على من هو دونه » • وعبر عنها « تراسيماخوس » بقوله إن « مبدأ العدالة واحد فى كل شىء وهو صالح الأقوى » •

وفى الواقع فإن ثمة حقائق تاريخية وراء هذه النظريات تعتبر ضرورية لتفسيرها ، ولولاها لما أتيح لهذه النظريات وجود : ذلك أن فلسفة

---

(١) الجمهورية ، فقرة ٣٤٧ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

القوة كما ظهرت فى اليونان تبدو وكأنها كانت قائمة إلى حد كبير على الحقائق السياسية ولا سيما الحقائق السياسية للإمبراطورية الآثينية . فمدينة أثينا . بوصف أنها كانت رأس تلك الإمبراطورية ، كان ينظر إليها على أنها طاغية تستخدم قوتها فى فرض إرادتها ومصلحتها على كل أجزاء الإمبراطورية ؛ كما لو كانت إرادتها ومصلحتها هى القانون الحق [١] . ولذلك فإننا نرى « ثيوكيديدس » يؤكد مرة بعد مرة أن أساس الإمبراطورية الآثينية هو حق القوى فى السيطرة على الضعيف [٢] . ولقد قال سفراء أثينا لسفراء أسبرطة فى المفاوضات التى سبقت الحرب البيلوبونيزية [٣] : « لقد كان المعمول به دائما أن صاحب القدرة الأعظم يجب أن يسيطر على من هم دونه قدرة » . وأشهر من ذلك كله وأبلغ أثرا ما قاله المندوبون الآثينيون لشعب « ميلوس » ، وهى جزيرة ضمت إسميا إلى الإمبراطورية منذ سنة ٤٢٥ ق . م ، وهاجمها الآثينيون فى سنة ٤١٦ ق . م لأنها لم تدفع الجزية ، قال المندوبون : « إنكم تعلمون كما نعلم أن الحق فى هذا العالم لا يقوم إلا بين الأنداد فى القوة . أما إذا كان هناك أقوياء وضعفاء ، فللأقوياء أن يفعلوا ما يستطيعون فعله ، وعلى الضعفاء أن يتحملوا ما يجب عليهم تحمله . إننا نعرف عن الآلهة ما ورد

---

(١) Cf. G. MOSCA, histoire des doctrines politiques depuis l'antiquité, Paris — 1955, p. 42-43 — J. GAUDEMET, institutions de l'antiquité, p. 189 : Cette doctrine de la force n'est pas seulement une opinion d'école. C'est celle qu'applique à la même époque Athènes dominant ses «alliés» dans la ligue de Délos. Elle s'exprime dans les propos que Thucydide prête aux Athéniens lors de leur différend avec les habitants de la petite île de Mélos.

(٢) ارنست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ، ص ١٣٨ .

(٣) استمرت الحرب البيلوبونيزية لأكثر من ربع قرن من الزمان (٤٣١ — ٤٠٤ ق . م) وأدت فى النهاية إلى هزيمة أثينا على يد عدوها التقليدى اسبرطة والقضاء على اطماعها الاستعمارية . راجع لمزيد من التفاصيل : د . لطفى عبد الوهاب يحيى ، اليونان — مقدمة فى التاريخ الحضارى ؛ دار المعرفة الجامعية — ١٩٨٧ ، ص ١٦٠ وما بعدها .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فى الروايات : أما عن الناس فالحقيقة التى نعلمها أن قانون الطبيعة يقضى ولا راد لقضائه ، بأن لهم أن يحكموا أينما استطاعوا إلى ذلك سبيلا »[1] .

وعلى ذلك فإن السفسطائيين ، فى تناولهم لقضية العدالة وتعريفهم لها بأنها « مصلحة الأقوى » ، لم يفعلوا أكثر من صياغة الأوضاع السائدة فى اليونان فى نهاية القرن الخامس قبل الميلاد صياغة فلسفية . وبعبارة أخرى ، فإن الفلسفة السفسطائية ، فى هذا الصدد ، يجب أن تقدم على أنها تعبير عما هو كائن لا عما ينبغى أن يكون . فهى فلسفة تصف الأمر الواقع ، وهو أن كل حكم قائم بالفعل إنما يعبر عن صالح الفئة القوية فى المجتمع ، وهو وصف لا يستطيع المرء أن ينكر أنه دقيق حقا : فلا أحد ينكر أن الحكومات القائمة فعلا تعبر عن مصالح فئة معينة من المحكومين وهى فئة الأقوياء .

وعلى الرغم من أن عرض فكرة العدالة على هذا النحو قد يصدم مشاعر الباحث سواء فى مجال الأخلاق أو فى مجال القانون ، فإن أحدا لا ينكر أن الفلسفة السفسطائية بما تحتوى عليه من واقعية قد تركت بصماتها واضحة على كثير من المذاهب السياسية الحديثة . ويقرر بعض العلماء أن فلسفة القوة كما عرضها « تراسيماخوس » تكون الإطار العام الذى تدور حوله نظريات أخرى أحدث عهدا ، وأكثر تعقيدا ، فى طبيعة القانون ، وهى النظريات القائلة أن « المفاهيم الأخلاقية والنظم القانونية ، بقدر ما تدعى أن لها إلزاما خلقيا ، ليست إلا ظواهر ثانوية مصاحبة ، وتعبيرات ومظاهر لقوى اقتصادية أو اجتماعية تؤكد نفسها بالفعل فى الدولة » . ويقرب هؤلاء العلماء بين الفلسفة السفسطائية وبين الماركسية « التى ترى أن هناك قانونا بورجوازيا وقانونا بروليتاريا ، تبعا لسيادة هذه الطبقة أو تلك » ، ومعنى هذه النظريات هو أن « القانون

---

(1) ارنست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ، ص ١٣٨ — ول ديورانت ، قصة الفلسفة ، ص ٢٥ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فيما يدعيه لنفسه من عنصر أخلاقى ، أى بالإختصار ما يسميه بالعدالة، إنما هو حصيلة الجهد الذى يبذل للمحافظة على إمتياز حاضر أو مستقبل، أو لتأكيده وتبريره شرعيا ، وذلك بتحويل هذا الإمتياز إلى قيمة أخلاقية . فما هو إلا مؤشر جهاز لقياس الضغط ، يسجل ضغط القوى الإقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية »[1] .

§ ٣ — سقراط — العدالة هى ما تقرره القوانين :

على الرغم من الواقعية التى تميزت بها آراء السفسطائيين فى قضية العدالة ، فقد كانوا مثارا لسخط من أتى بعدهم من الفلاسفة : وموضعا لانتقادهم . ذلك أن الإتجاه إلى جعل الطبيعة مناقضة للقانون لم يترتب عليه خلق آراء هدامة للدولة فحسب ، بل خلق إلى جانب ذلك من الآراء ما يدمر الكثير من النظم والمعتقدات . فالقول بأن الطبيعة شىء يناقض العرف السائد يؤدى ولا شك إلى القضاء على كل ما خلفته الأجيال من تراث . ولما كانت الطبيعة يمكن تفسيرها بمعان كثيرة ، فإن كثيــرا من الأشياء يمكن افتراضها لتكون بديلا للأوضاع المعمول بها .

والطبيعة لا تتصف بالثبات إلا عندما تكون مخالفة للعرف القائم وتقف منه موقفا سلبيا ، أما إذا كان موقفها من الأوضاع القائمة إيجابيا فإنها تكون متناقضة كثيرة التغير ، لأن هذه الأوضاع نفسها متغيرة . ففى بعض الأحيان تستخدم لتبرير القــواعد الأخــلاقية القــائمة على السيطرة ، وفى أحيان أخرى تستخدم لإدانة الرق والاستعباد[2] .

وقد انتقد سقراط قول السفسطائيين بأن الطبيعة الإنسانية شهوة وهوى وأن القوانين إنما وضعها المشرع لقهر الطبيعة ، وأنها متغيــرة بتغير العرف والظروف ومن ثم فهى نسبية وغير واجبة الاحترام لذاتها .

---

(1) Cf. P. LACHIEZE — REY, Les idées morales, sociales et politiques de Platon, Paris — 1951, p. 45.

(٢) ارنست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ، ص ١٤٠ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فقال إن إطاعة قوانين الدولة واجب فى كل الأحوال ، وأن الإنسان العادل هو من يعرف القوانين التى يجب عليه مراعاتها فى سلوكه تجاه الآخرين.

ونقطة البداية فى نظرية سقراط هى أنه لكى يكون الإنسان عادلا يجب عليه أن يمتنع عن ممارسة الظلم ، وأن يكون امتناعه هذا نابعا عن إرادة حقيقية . ولكى تتوافر لديه هذه الإرادة يجب أن يعلم أولا ما هو الأفضل . وتحديد الأفضل فى العلاقات المتبادلة بين الأفراد هو ما نسميه « القـــانون » . وعلى ذلك فإن ما يطابق القـــانون يكون عادلا ، إذ أن المشروع والعادل شىء واحد . وبعبارة أخرى ، فإن العدالة هى ما تقرره القوانين (١) .

ولكن ماذا يعنى سقراط بكلمة « القانون » فى هذا الصدد ؟ هل يقصد بها القوانين غير المكتوبة « القانون الطبيعى » التى نقشتها الآلهة على قلوب البشر ، أم يقصد بها القوانين الملزمة فى الدولة ؟ وإذا كان المقصود هو القوانين الملزمة فهل يعنى بها مجموعة العادات والتقاليد السائدة فى المجتمع أم يقتصر معنـــاها على التشريعات التى تصـــدرها الدولة ؟ فى الواقع فإن كلمة « القانون » يتسع معناها — فى نظر سقراط — بحيث يشمل جميع قواعد السلوك التى تنظم حياة الفرد فى المجتمع ، سواء كان مصدرها العقل أو العرف أو التشريع أو الأخلاق أو الدين (٢) .

والحق أن سقراط عندما تناول قضية العدالة على هذا النحو لم يكن يعبر عن وجهة نظر فلسفية محضة . فقد كان هو نفسه أولا وقبـــل كل

---

(١) Cf. Mémorables de Xénophon, IV, VI, 62 : «Pour être juste, il faut s'abstenir de l'injustice, il faut le vouloir et pour le vouloir il faut connaître ce qui est le meilleur. La détermination du meilleur dans les rapports mutuels des hommes s'appelle la loi. Je dis que ce qui est conforme à la loi est juste. Le légal et le juste sont une seule et même chose. Un citoyen se conduit donc justement quand il obéit aux lois et injustement quand il les transgresse. L'homme fidèle à la loi est juste. La loi règle ce qui est légitime». Cité par : E. BURLE, op. cit., p. 152.

(٢) Cf. E. BURLE, op. cit., p. 153.

شيء مواطنا ممتازا ، دائم الإستعداد للانصياع للوانين . ســواء أكان المطلوب منه أن يحافظ على موقعه فى معركة « بوتبديوم » ، أم أن يناضل فى مجلس الشيوخ ، الذى وقعت عليه القرعة لدخوله ، ضد الغــزوات اللا مشروعة للطاغية « اقرينياس » أم أخيرا أن يرفض ، إحتراما منــه لقوانين بلاده ، ما اقترحه عليه « اقريطون » من فرار للنجاة بنفسه من الموت بعد صدور الحكم بإدانته[1] . ولنقرأ هذه السطور التى يصور لنا فيها سقراط ماذا سيكون رد القوانين عليه إن هو رفض الإنصياع لهــا والإمتثال لأحكامها وفر هاربا من أثينا :

« ســقراط : ... أينبغى للإنسان أن يفعل ما يراه حقا ، أم ينبغى له أن ينقض الحق ؟

« اقريطون : إنه يجب على الإنسان أن يفعل ما يظنه حقا .

« سقراط : ولكن ما تطبيق هذا إن صــح ؟ ألست أسيء إلى أحــد إن تركت السجن برغم إرادة الأثينيين ؟ أو على الأصح « ألست أخطيء فى حق أولئك الذين ينبغى أن يكونوا من أبعد الناس عن الإساءة ؟ ألا يكون ذلك تطليقا لمبادئى التى سلمنا معا بعدلها ؟ ماذا تقول فى هذا ؟

« أقريطون » : لست أرى يا سقراط ، فلا أستطيع أن أقول شيئا .

« سقراط : إذن فانظر إلى الأمــر على هذا الوجــه : هبنى هممت بالأبوق ... فجاءت إلى القوانين والحكومة تسائلنى : حدثنا ياسقراط ماذا أنت فاعل ؟ أتريد بفعلة منك أن تهز كياننا — أعنى القوانين والدولة بأسرها بمقدار ما هى فى شخصك ماثلة ؟ هل تتصور دولة ليس لأحكام قانونها قوة ، ولا تجد من الأفراد إلا نبذا وإطراحا ، أن تقوم قائمتها ، فلا تندك من أساسها ؟ » فبماذا نجيب يا أقريطون عن هــذه العبــارة وأشباهها ؟ .. وربما أجبنا نحن : « نعم ، ولكن الدولة قد آذتنا ، وجارت علينا فى قضائها » هبنى قلت هذا .

(١) إميل برهييه ، تاريخ الفلسفة ، ص ١٢١ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

« أقريطون » : جميل جدا يا سقراط .

« سقراط : سيجيب القانون : أفكان ذلك ما قطعته معنا من عهد ، أم كان لزاما عليك أن تصدع لما حكمت به الدولة ؟ » ... حدثنا ، ماشكاتك منا . تلك التى تسوغ لك محاولة هدمنا وهدم الدولة معنا ؟ فوق كل شىء ألم نأت بك إلى الوجود ؟ ألم يتزوج أبوك من أمك بعوننا فأعقباك ؟ قل إن كان لديك ما تعترض به على أولئك الذين ينظمون الزواج منا ؟ » وهنا لا بد من إجابتى أن لا ، « أو على أولئك الذين منا ينظمون طرائق التغذية والتربية للأطفال ، وفى ظلها نشأت أنت ؟ ألم تكن القوانين التى نهضت بهذا على حق فى أن طلبت إلى أبيك أن يدربك فى الموسيقى ورياضة البدن ؟ » وهنا يلزم أن أجيب أن قد كانت على حق « حسننا ، فإن كنا قد اتينا بك إلى العالم ، ثم أطعمناك فأنشأناك، أفأنت جاحد أنك قبل كل شىء ابننا وعبدنا كما كان آباؤك من قبل ؟ فإن صح هذا فلسنا وإياك سواسية ، فلا تظن أن من حقك أن تفعل بنا ما نحن بك فاعلون ، وهل يكون أدنى حق فى أن تنال أباك أو سيدك ، إن كان لك أب أو سيد ، بالضرب أو بالشتم أو بغير ذلك من السوء ، إذا وقع عليك منه ضرب أو شتم ، أو أصابك منه غير ذلك من الشر ؟ — لانخالك قائلا بهذا . وإذا كنا قد رأينا من الصواب إعدامك ، أفتظن أن من حقك أن تجازينا إعداما بإعدام ؟ وأن يجازى وطنك بمقدار ما هو ماثل فيك ؟ وهل تظن يا أستاذ الفضيلة أن يكون لك فى ذلك ما يبررك ، أيعجز فيلسوف مثلك أن يرى بأن وطننا أخلق بالتقدير ، وأنه أسمى جدا وأقدس من أم أو أب أو من شئت من سلف ، وهو أجدر بالاعتبار فى نظر الآلهة وأهل الفطنة من الناس ؟ وأنه إن غضب وجب أن نهدىء من ثورته ، وأن نلاقيه لقاء وديعا خاشعا أكثر مما نفعل حتى مع الوالد ، فإن تعذر إقناعه وجبت طاعته ! فإذا نالنا منه العقاب بالسجن أو بالجلد ، وجب أن نحتمل جزاءه فى صمت ، وإن ساقنا إلى حومة الوغى حيث الجراح والموت ، كان لزاما أن ننصاع له باعتباره مصيبا دون أن يسلم أحد منا أو يتقهقر أو يترك منصبه ، وواجب حتم على الإنسان أن يصدع بما يأمره به الوطن سواء أكان فى ساحة الحرب

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أم فى ساحة القانون ، إلا إذا غير من وجهة نظره فى ماهية العدل . وإن كان لا يجوز له أن يقسو على أبيه أو أمه ، فما أوجب أن يكون رحيما على وطنه » . بماذا يجيب على هذا يا أقريطون ؟ القوانين فيما تقول صادقة أم ليست بصادقة ؟

أقريطون : أحسبها صادقة فيما تقول .

« سقراط : وستقول القوانين بعدئذ : « إعلم يا سقراط ، إن صح هذا ، أنك بهذه المحاولة إنما تسىء إلينا ، لأننا بعد إذ أتينا بك إلى الدنيا وأطعمناك وأنشأناك وأعطيناك كما أعطينا سائر أبناء الوطن قسطا من الخير ، ما استطعنا للخير عطاء ، فقد أعلنا فوق ذلك على رؤوس الأشهاد أن من حق كل أثينى أن يرحل إلى حيث شاء حاملا متاعه معه ، إذا هو نفر منا بعد أن تقدمت به السن وعرفنا حق المعرفة وعرف على أى الأسس تسير المدينة وليس فينا نحن القوانين ما يحول دونه أو يتدخل معه فى أمره فلكل منا إذا ما كرهنا وكره المدينة ، وأراد الرحيل إلى إحدى المستعمرات أو إلى أية دولة أخرى ، أن يذهب حيث شاء ، وأن ينقل متاعه معه ، أما ذلك الذى عركنا فعرف كيف نقيم العدل وكيف ندير الدولة ، ثم رضى بعد ذلك المقام بيننا ، فهو بذلك قد تعاقد ضمنا على أنه لا بد فاعل ما نحن به آمرون . فمن عصانا ، ونحن ما نحن ، فقد أخطأ مرات ثلاث : الأولى أنه عصى والديه بعصيانه إيانا ، والثانية أننا نحن الذين رسمنا له طريق نشأته ، والثالثة أنه قطع معنا على نفسه عهدا أنه سيطيع أوامرنا فلا هو أطاعها ، ولا هو أقنعنا بأنها خاطئة ، ونحن لا نفرضها عليه فرضا غشوما ، ولكنا نخيره ، فإما طاعتنا ، وإما إقناعنا ، هذا ما قدمناه إليه ، وهذا ما رفضه جميعا . تلك هى صنوف المآخذ التى ستقيم من نفسك هدفا لها يا سقراط إذا أنت أنجزت عزيمتك ، كما سبق لنا بذلك القول » [1] .

---

(١) محاورة اقريطون ، ضمن مجموعة : محاورات افلاطون ، عربها عن الإنجليزية : زكى نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر — ١٩٦٦ . ص ٩٤ — ٩٧ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهكذا يبين لنا سقراط ، فى بلاغة رائعة ، لماذا يجب على المواطن فى كل الأحوال أن يحترم قوانين الدوله : فالقوانين انما أريد بها تحقيق الصالح العام • والمواطن برضائه العيش فى الدولة بعد أن عرف قوانينها ولم يعترض عليها يكون بذلك قد « تعاقد ضمنا » وقطع على نفسه عهدا أنه سيطيع هذه القوانين ويصدع بما تأمره به • وعلى ذلك فإن صفة الإلزام فى القوانين لا يجب البحث عنها فى الإكراه الذى تفرضه قوة عليا خارجة عن الجماعة أو فى الإكراه الذى تمارسه الدولة ، وأنما فى القبول الضمنى لهذه القوانين •

زبدة القول إذن هى أن العدالة ، فى نظر سقراط ، تندمج مع القانون : فالعادل والمشروع شىء واحد ، والعدالة هى ما تقرره القوانين ، ومن ثم فإن الإنسان العادل هو الذى يراعى قوانين الدولة فى جميع تصرفاته وأفعاله •

ولكن هل لنا أن نسلم مع سقراط بهذه النتيجة ؟ فى الواقع فإن رأى سقراط فى قضية العدالة قد أماط لنا اللثام عن ولع سقراط بل وتفانيه فى احترام قوانين بلاده ، فهو إذن تعبير عن حكمة شخصية أكثر منه تعبير عن رأى أو نظرية فلسفية • ذلك أننا لو نظرنا إلى كل من العدالة والقانون لوجدنا أن التلازم بينهما ليس حتميا • حقيقة أن الأصل فى القانون أن يكون محققا للعدالة ومعبرا عنها • ولكن فى بعض الأحيان يبتعد القانون عن العدالة ، فلا يكون محققا لها أو معبرا عنها ، ويأتى ذلك نتيجة عوامل كثيرة : فقد تضع القانون طائفة لها مصالح معينة فيظهر القانون مرجحا لهذه المصالح ومجحفا بمصالح الطوائف الأخرى • وقد يوضع القانون فى ظروف معينة ، ثم تتغير هذه الظروف بحيث يكون اتباع القانون فى هذه الحالة غير محقق للمصالح المستهدفة منه • وقد تكون صياغة القانون ذاتها بعمومها وتجريدها هى سبب ابتعاد القاعدة القانونية عن العدالة : فالصياغة القانونية وهى تحاول ضبط الواقع تقوم على تصور ذهنى تحكمى إلى حد ما حتى يتيسر الوصول إلى غايات عملية معينة ، وهذا يعنى أن كل قاعدة قانونية تنطوى على مخالفة ، ولو جزئية، للواقع الملموس •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

§ ٤ — أفلاطون — العدالة فى الدولة والعدالة فى الفرد :

لقد بدأ أفلاطون فى بحثه لقضية العدالة من تساؤل بسيط على لسان سقراط عن ماهية العدالة ، وانتهى منه إلى بناء دولة مثالية تحقق العدالة المطلقة كما تخيلها . فالعدالة — فى نظره — لا تبدو مجرد تقيد من قبل الفرد بقوانين بلاده وإنما هى بالأحرى مطلب إصلاح سياسى شامل بريادة الفلاسفة — وابتداء من هذه النقطة يطلق العنان للفكر السياسى فيستتبع به علم الأخلاق وعلم النفس معا [١] .

وينطلق أفلاطون فى تحديده لماهية العدالة بعقد الموازنة بين الدولة والفرد . ولا تعنى كلمة موازنة هنا أن الدولة والفرد شيئان منفصلان يمكن التفكير فى كل منهما على حدة ويمكن مقارنة كل منهما بالآخر . فالواقع أنهما لسا كذلك . ومن المستحيل التفرقة بين وعى الفرد ووعى الدولة ، لأن وعى الدولة هو بعينه وعى أعضائها عندما يفكرون بوصف كونهم أعضاء فى الدولة . ويؤكد أفلاطون على هذه الحقيقة بقوله : « ينبغى علينا أن نسلم بأن نفس العناصر والصفات التى تظهر فى الدولة، تتمثل فى كل فرد منها أيضا . ذلك لأن الدولة لا تستمد هذه الصفات إلا منا ، ومن المحال أن يتخيل المرء أن صفة الإندفاع التى نلمسها فى الدول المشهورة بالعنف ، كدولة التراقيين والاسكوذيين ، وشعوب الشمال عامة ، أو صفة الميل إلى العلم ، التى نلمسها فى بلدنا هذا ، أو حب المال ، الذى يمكننا أن نعده الصفة الأولى للفينيقيين وسكان مصر

---

(١) إميل برهييه ، تاريخ الفلسفة ، ص ١٩٠ — ويعلق ول ديورانت على المنهج الذى اتبعه أفلاطون فى تناوله لمسالة العدالة بقوله : يجب الا ننخدع لأن افلاطون فى الواقع يصل كتابين بعضهما ببعض ، ويستخدم النقاش والحوار كصلة وذريعة لأنه لا يريد التحدث عن الأخلاق الشخصية فحسب ولكن أيضا عن مشاكل إعادة البناء الإجتماعى والسياسى . فهو لديه دولة مثالية تحت أكمامه ، وصمم على تقديمها وإنتاجها ، ومن السهل أن نغفر له ونسامحه فى هذا التباعد بسبب قيمة كتابه . قصة الفلسفة ، ص ٢٦ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

— أقول أن من المحال أن يتخيل المرء أن هذه الصفات لم تنتقل إلى الدولة من أفرادها »[1] .

وإذا كان الأمر كذلك ، فلماذا إذن بدأ أفلاطون بدراسة النفس وهى تعمل فى نطاقها الاجتماعى أولا ؟ إنه يفعل ذلك لأن النفس الإنسانية وهى تعمل فى نطاقها الاجتماعى تكون أكثر وضوحا ولأن العمل الخارجى الذى يترتب عليها يكون شيئا أكبر وأكثر جلاء : « فهب أن شخصا قصير النظر طلب إليه أن يقرأ حروفا صغيرة عن بعد ، ثم أنبأه شخص آخر بأن من الممكن الاهتداء إلى نفس هذه الحروف فى مكان آخر بحجم أكبر ، فلا شك فى أنها تكون فرصة رائعة له لكى يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة وينتقل منها إلى الصغيرة ، ليرى إن كانت مماثلة للأولى أم لا »[2] . وبتطبيق هذا المثال المستمد من عالم الحس على فكرة العدالة يقرر أفلاطون أن العدالة إن كانت توجد فى الفرد بوصفها فضيلة له ، فإنها توجد أيضا فى الدولة . والدولة أكبر من الفرد . إذن ففى الصورة الكبيرة للعدالة يكون من الأسهل علينا إدراكها . لذا فإنه يبدأ بالبحث عن طبيعة العدالة أولا كما تتبدى فى الدولة ، ثم ينتقل بعد ذلك إلى بحثها فى الفرد . أى أنه ينتقل من الأكبر إلى الأصغر . ثم ينتهى بعقد المقارنة بين الإثنين .

العدالة فى الدولة :

لبحث طبيعة العدالة فى الدولة فإن أفلاطون يتصور قيام دولة مثالية يحكمها مبدأ تقسيم العمل والتخصص الوظيفى . ولبلوغ هذه الغاية فإنه يفترض مقدما وجود قدر معين من علم النفس : فبما أن الدولة هى من إنتاج النفس البشرية ، فإن إقامتها تنتهج النهج نفسه الذى توحى به فكرة أن النفس تنقسم إلى قوى ثلاث : القوة الشهوانية والقوة الغضبية والقوة العاقلة[3] . وفى ضوء هذا التقسيم الثلاثى نجد فى البناء السياسى

---

(١) الجمهورية ، فقرة ٤٣٥ — ٤٣٦ .
(٢) الجمهورية ، فقرة ٣٦٨ .
(٣) راجع ما سبق ، ص ٢٩ ومابعدها .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الذى يقيمه أفلاطون ظاهرتين • فالدولة التى يشيدها تنمو بين يديه على مراحل ثلاث ، وإذا ما تم بناؤها تميزت بوجود ثلاث طبقات أو ثلاث وظائف • طبقة المنتجين ، وهى تقابل القوة الشهوانية فى النفس البشرية، وطبقة المحاربين وهى تقابل القوة الغضبية ، وطبقة الحكام وهى تقابل القوة العاقلة • ويبدأ أفلاطون فى تشييد مدينته فيتناول كلا من العناصر الثلاثة فى النفس بادئا بالأدنى ومتجها نحو الأعلى ، ثم يوضح كيف يسهم كل منها بنصيب فى خلق الدولة •

أولا – طبقة المنتجين :

تنشأ الدولة ، فى نظر أفلاطون ، نتيجة عجز الفرد عن الإكتفاء بذاته وحاجته إلى أشياء لا حصر لها ، مما يدفعه إلى الاستعانة بغيره من الأفراد لتحقيق أغراضه المختلفة • وعندما يتجمع الأفراد الذين يساعد بعضهم بعضا فى إقليم واحد تسمى مجموع السكان دولة • فإذا أعطى أحدهم الآخر لقاء ما يأخذه منه ، فإنهم يقومون بهذه المبادلة لأنهم مقتنعون بأن فيها نفعا لهم [1] • وينتج من هذا تقسيم حتمى للعمل أو تخصص وظيفى يتضمن انضمام الناس إلى بعضهم بعضا لتبادل المنتجات المتعددة • ويبرر أفلاطون هذا التخصص على أسس اقتصادية، لأنه يعنى فى نظره « أن إنتاج كل شىء يكون أوفر وأسهل وأجود إذا ما أدى كل فرد شيئا واحدا هو الشىء الذى يصلح له بطبيعته ، فى الوقت المناسب ، وترك جانبا كل ما عداه من الأمور » [2] •

ومعنى ذلك أن البذور الأولى للدولة تكمن فى وجود هيئة من الناس تؤلف بينهم رابطة اقتصادية • هذه الهيئة ، كما يقرر أفلاطون ، تقتصر أولا على الزارع والبناء وصانع الملابس وصانع الأحذية ، ولكنها تتسع شيئا فشيئا لتشمل طائفة تصنع الأدوات اللازمة لهم ، وطائفة ترعى ماشيتهم ، وثالثة تعمل فى تجارتهم الداخلية ، ورابعة تتعهد تجارتهم الخارجية • وبذلك نصل فى النهاية إلى مستوى الدولة الكبيرة •

---

(١) الجمهورية ، فقرة ٣٦٩ •
(٢) الجمهورية ، فقرة ٣٧٠ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فإذا ما اكتمل بناء الدولة على هذا النحو ثار السؤال : اين العدالة والظلم فيها ، ومن أى النواحى ينشآن ؟ يقرر أفلاطـون أن الظـلم فى الدولة إنما ينشأ نتيجة شراهة الإنسان والترف • إن الناس لا يقتنعون بالحياة البسـيطة ، وهم بطبعهم يحبون الاقتناء والطمـوح والغيـرة والمنافسة ، ويملون بسرعـة مما لديهم • ويتـوقون إلى اقتناء ما ليس عندهم ، ويشتهون ما فى يد غيرهم • والنتيجة لذلك هى اعتداء جماعة على أملاك الجماعة الأخرى وتنافس الجماعات على موارد الأرض الذى ينتهى عادة بالحرب فيما بينها (١) •

ثانيا ــ طبقة الحراس :

وهنا تدخل الحرب كوظيفة من وظائف الدولة ، إذ هى وسيلتها إلى الحصول على الرقعة الكافية من الأرض والدفاع عنها • وعلى هذا يظهر العنصر الغضبى فى النفس الإنسانية ، الذى يدفع بالناس إلى القتال ؛ ويعبر عن نفسه فى تنظيم الدولة بتكوين قـوة حربية من الحـراس : « وهكذا يتعين علينا أن نوسع نطاق الدولة إلى حد بعيد ، باضافة جيش كامل يخرج لملاقاة الأعداء ويذود عن ممتلكات الدولة ضـد كل معتـد ، ويستولى على ما يمتلكه الأعداء » (٢) •

وعلى ذلك فإن فى عمليـة التجميـع المنطقى للدولة من العنـاصر السيكولوجية التى تتكون منها ، ينتقل أفلاطون من دراسة الدولة كمجتمع اقتصادى إلى دراستها كتنظيم حربى قائم على القوة الغضبية فى النفس الإنسانية •

والسؤال الذى يتبادر إلى الذهن فيما يختص بالتنظيـم الحـربى للدولة هو الذى يدور بالطبيعة حول مسألة التخصص : فهل ينشأ جيش محترف مدرب ، أو يوكل القتال فى حالة الحرب إلى الشعب بأكمله كحرس

---

(١) الجمهورية ، فقرة ٣٧٣ •

(٢) الجمهورية ، فقرة ٣٧٤ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وطنى ؟ والجواب عن هذا السؤال سبق أن أعلنه أفلاطون بصراحة عند التحدث عن تقسيم العمل فى المجال الاقتصادى : « فقد كان هدفنا من ذلك هو أن يعود الحكام بقية المواطنين على أداء ما يصلحون له من المهام ، بحيث يكون لكل منهم عمل واحد ، حتى يظل كل منهم ، حين يركز اهتمامه على العمل الوحيد الذى يصلح له ، محتفظا بوحدته الشخصية ، بدلا من أن ينقسم إلى عدة أشخاص ، وبحيث تظل الدولة بدورها متوحدة ، بدلا من أن تتفرق » (١) • وعلى ذلك فإنه من العبث أن يخصص لكل صانع حرفة واحدة ، هى التى أتقنها ومارسها طوال حياته ، بحيث أنه لم يعد يدخر وسعا للوصول بها إلى حد الكمال ، فى حين يترك أمر الحرب، وهو من أعظم الأمور أهمية بالنسبة للدولة ، فى يد أناس يعوزهم التدريب والمران (٢) •

لا بد إذن أن يكون هناك جنود يقتصر عملهم على القتال ، وعلى القتال فقط — ولا بد أن يتم اختيارهم من أولئك الذين تؤهلهم طبيعتهم وقدرتهم الفطرية ليكونوا حراسا للدولة : بمعنى أنه ينبغى أن تتوافر فى كل منهم ، من ناحية ، قوة ملاحظة الأعداء ، وسرعة الانقضاض عليهم ، والقدرة على العراك إذا ما هوجم ، والشجاعة ليجيد القتال • ومن ناحية أخرى ، ينبغى أن تتوافر لديهم القدرة على إظهار الوداعة مع المواطنين ، وإلا ألقوا بأنفسهم إلى التهلكة قبل أن يهلكهم الآخرون • ولكن كيف يمكن الجمع بين صفتين متنافرتين متناقضتين هما : الوداعة والشراسة ؟ يقرر أفلاطون أن ذلك ليس مستحيلا • فالحارس يمكنه ، حتى يبلغ الكمال فى حراسته ، أن يجمع بين الحماسة الفياضة وصفات الفيلسوف (٣) •

وبالأضافة إلى هذه الصفات الفطرية ، فإنه ينبغى على الدولة أن تتولى فئة الحراس بالتربية والتعليم منذ نعومة اظافرهم • وهنا يضع

---

(١) الجمهورية ، فقرة ٤٢٣ •

(٢) الجمهورية ، فقرة ٣٧٤ •

(٣) الجمهورية ، فقرة ٣٧٥ — ٣٧٦ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أفلاطون برنامجا تربويا تعليميا لفئة الحراس فى الدولة ، يقــوم على دعامتين رئيسيتين : الموسيقى للنفس والرياضة للبدن • ويجب أن يخضع تنفيذ هذا البرنامج لإشراف دقيق ورقابة مستمرة من جانب الدولة (١) .

وبعد إعداد الحراس على هذا النحو ، فإن أى تفكير سليم يقضى بأن نختار لهم من المساكن والمقتنيات ما يضمن أنهم لن يحيدوا عن الكمال بوصفهم حراسا ، وما يعصمهم من إساءة معاملة بقية المواطنين •

ففيما يتعلق بالمساكن : يجب أن يختار لهم أصلح مــكان فى الدولة لإقامة معسكراتهم ، بحيث يكفل لهم هذا المكان السيطرة على المواطنين من الداخل إن كان منهم من يثور على القانون ، وصــد الهجمــات من الخارج • وعندما يختارون معسكرهم ، عليهم أن يقيموا خيامهم • ويجب أن تكون هذه خياما تقيهم البرد القــارس والحــر اللافح ، حيث أنهم سيعيشون فيها حياة الجنود ، لا حياة رجال الأعمال •

وأما فيما يتعلق بالمقتنيات : فمن الواجب أولا ألا يكون لأى منهم شىء يمتلكه هو وحده ، إلا عند الضرورة القصوى • وبعــد ذلك ينبغى ألا يكون لواحد منهم منزل أو مسكن لا يدخله غيره • كما ينبغى عليهم — دون بقية المواطنين — ألا يجمعوا مالا أو يمسوا ذهبــا أو فضــة • وأخيرا لا يجوز لهم اقتناء النساء ، والزواج ، وإنجاب الأطفال ، بحيث يتبع فى هذه الأمور القاعدة القائلة : كل شىء مشاع بين الأصدقاء • ذلك بأنهم لو تملكوا كالآخرين حقولا وبيوتا وأموالا ، لتحولوا من حراس إلى تجار وزراع ، ومن حماة للمدينة إلى طغاة وأعداء لها ، ولرهبوا أعداءهم فى الداخل أكثر مما يخشون أعداءهم فى الخارج (٢) •

وهــكذا فإنه من الواجب اتخاذ كل التــدابير التى تحــول دون استخدام الحراس شراستهم إزاء مواطنيهم ، فيغدون ســادة شرسين

---

(١) الجمهورية ، فقرة ٣٧٦ وما بعدها •

(٢) الجمهورية ، فقرة ٤١٦ — ٤١٧ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بـــدلا من أن يكونوا حماة يقظين : « فليس أضر ولا أبعث على الخجـــل بالنسبة إلى الراعى من أن يربى ويغذى ، من أجل حماية قطعانه ، كلابا تدفعهم شراستهم أو جوعهم أو أية عادة سيئة أخـــرى تعـــودوها إلى التعرض بالأذى للماشية ، فيتحولون من كلاب إلى ما يشبه الذئاب » (١) .

ويرد أفلاطون على الإعتراض القائل بأنه إذا أخذنا بهذه الأوصاف فسوف يكون الحراس أشبه بجنود مرتزقة تستأجرهم الدولة ، ولا عمل لهم ســوى أن يكونوا حراســا يقظين فحسب • فيقول : إن مثـــل هذا الإعتراض مردود عليه بأنه مع كوننا لا نستبعد أن يكون حراسنا سعداء كل السعادة فى مثل هذه الظروف ، فإننا لم نستهدف فى تأسيس دولتنـــا جلب السعادة الكاملة لفئة معينة من المواطنين ، وإنما كان هدفـا أن نكفل أكبر قدر ممكن من السعـــادة للدولة بأسرها • وكان رأينا أن العـــدالة لا تتمثل على خير وجه إلا فى دولة كهذه ، مثلما يتمثـــل الظلم فى الدول التى يقوم بناؤها على أساس فاسد (٢) •

ثالثا ــ طبقـــة الحكام :

وهم يمثلون عنصر النفس العـــاقل ، أو القـــوة الناطقـــة ، ويتم اختيارهم من بين جميع الحراس • ويجب أن يكونوا ممن تتوافر فيهـــم الحماسة للقيام طول حياتهم بما يرونه نافعا للدولة ، ويأبون أن يفعلوا ، بأى ثمن ، ما يتعارض والصالح العام • ويقتضى ذلك بالضرورة أن تجرى لهم اختبارات متتابعة فى مختلف أعمارهم ، أى فى الطفـــولة والشـــباب والرجولة ، للتأكد من حرصهم على مراعاة تلك القاعدة •

ويطلق أفلاطون على أفراد هذه الفئة اسم « الحراس » • أما فئة المحاربين فيطلق عليهم اسم « المساعدين » أو «منفذى قرارات الحكام»: « ولكن إن شئنا أن نتكلم بدقة ، فالأصح أن نطلق اسم الحـــراس على

---

(١) الجمهورية ، فقرة ٤١٦ •

(٢) الجمهورية ، فقرة ٤٢٠ — ٤٢١ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أولئك الذين يأخذون على عاتقهم أن يفعلوا ما من شأنه ألا يكون لأعداء الدولة فى الخارج المقدرة على إلحاق الضرر بها ، ولا لأتباعها فى الداخل الرغبة فى ذلك ، وأن نطلق اسم المساعدين أو منفذى قرارات الحكام على الشبان الذين كنا من قبل نسميهم حراسا » [1] .

والحراس بالمعنى الدقيق ، أو الحكام ، لا يمكن إلا ن يكونوا فلاسفة . وعلى ذلك يجب أن يتجلى فى الحاكم ذلك العنصر العاقل من عناصر النفس ، وهو العنصر الذى يعالج سر الوجود ويصل إلى حل لمعناه . فإذا ما تجسد هذا العنصر فى الحاكم ، فعندئذ ، وعندئذ فقط يصبح للدولة كيان هو من خلق النفس البشرية فى صورتها المكتملة . فإذا كان عقل الإنسان قادرا على الوصول إلى حالة من الكمال تهتدى فيها تصرفاته بضوء هدف أعلى ، فإن الدولة أيضا لا بد أن يكون فى مقدورها الوصول إلى مستوى كمالها عندما تتولى قيادتها بصيرة نفاذة لعقل فلسفى . ويؤكد أفلاطون على هذه الفكرة بقولة : « مالم يصبح الفلاسفة ملوكا فى بلادهم ، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا وحكاما فلاسفة جادين متعمقين ، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة فى فرد واحد ، وما لم يحدث ، من جهة أخرى ، أن قانونا صارما يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدرتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر من إدارة شئون الدولة ، ما لم يحدث ذلك كله ، فلن تهدأ ، يا عزيزى جلوكون ، حدة الشرور التى تصيب الدولة ، بل ولا تلك التى تصيب الجنس البشرى بأكمله . وما لم يتحقق ذلك ، فلن يتسنى لهذه الدولة التى رسمنا هنا خطوطها العامة أن تولد ، وأن يكتمل نموها . ذلك ما كنت أتردد فى إعلانه — منذ وقت طويل ، إدراكا منى لمدى مخالفته للآراء الشائعة . ومع ذلك فمن الصعب أن يتصور المرء كيف يمكن أن يتحقق الخير للدولة أو للفرد على أى نحو آخر » [2] .

---

(١) الجمهورية ، فقرة ٤١٤ .

(٢) الجمهورية ، فقرة ٤٧٣ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولا ينبغى الخلط فى هذا الصدد بين محبى الظن ومحبى الحكمة أو الفلاسفة : فمحبى الظن هم أولئك الذين ليست لديهم القدرة الفكرية على التأمل فى حقائق الأشياء . أما الفلاسفة فهم أؤلئك الذين يتعلقون فى كل الأحوال بحقائق الأشياء . وعندما نقول عن شخص أنه يرغب شيئا ما فإننا نعنى أنه يرغبه بتمامه دون تمييز . وبالتالى فإن الفيلسوف بدوره لا يعشق الحكمة من وجهها هذا أو ذاك ، وإنما يعشقها كلها (١) .

وبجانب التعلق الشديد بأية معرفة تكشف للفيلسوف عن ماهية الأشياء ، ورغبته التى تتجه إلى معرفة هذه الحقيقة بأسرها ، وعدم تنازله بمحض اختياره عن أى جزء منها كبيرا كان أم صغيرا ، فإن ثمة صفات طبيعية أو فطرية أخرى يرى أفلاطون من الضرورى توافرها فى شخص الحاكم : فيجب أن يتوافر فيه الصدق ومحبة الحق ، وكراهية الزيف وعدم قبول الكذب فى أى صورة من صوره . ويجب أيضا أن يكون معتدلا ، مترفعا عن الجشع وعن الوضاعة والغرور والجبن ، حتى لا يكون من الصعب التعامل معه أو يكون ظالما . ويجب أن يتصف منذ حداثته بصفات النزاهة والرقة وحسن المعاملة ، وأن يكون ذا ذاكرة قوية ، وأن تجمع روحه إلى الصفات السابقة الإعتدال والرقة ، وتتجه من تلقاء ذاتها إلى التعمق فى ماهية كل شىء . وهذه الصفات كلها ضرورية ، ومرتبطة بعضها ببعض ارتباطا وثيقا ، بالنسبة إلى الروح التى يتعين عليها أن تسعى إلى تحصيل معرفة تامة كاملة بالوجود (٢) .

وإذا أمعنا النظر فى هذه الصفات الضرورية لتبين لنا ـ كما يقرر أفلاطون نفسه ـ أنها نادرا ما تتجمع فى شخص واحد ، وإنما تتوزع عادة بين أفراد مختلفين (٣) .

تلك هى الطوائف الثلاث فى الدولة والتى تقابل كل منها قوة من قوى

---

(١) الجمهورية ، فقرة ٤٧٦ .
(٢) الجمهورية ، فقرة ٤٨٤ ومابعدها .
(٣) الجمهورية ، فقرة ٥٠٣ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

النفس البشرية : الشهوانية والغضبية والعاقلة • والسؤال الذى يثــور الآن هو : كيف يمكن أن نجعل الأفراد يحترمون هذا النظام ؟ ما الذى يمنع فئة الحراس أو المساعدين مثلا من حمل الســلاح وتحطيم الدولة المثالية وجعلها أثرا بعد عين ؟ يرى أفلاطون أن الدين والإيمان هو الحل الوحيد لذلك ، وأن مهمة الحاكم هى أن يقنع الناس « بأسطورة » معادن الناس ، وهى الأسطورة التى تقول أن بعض الناس ولد من معدن الذهب ، وبعضهم من معدن الفضة ، والبعض الأخير من معدن الحديد والنحاس• وأن الله الذى فطر البشر قد مزج أولئك الذين يستطيعون الحكم منهــم بالذهب ، ثم مزج تركيب الحراس بالفضة ، وتركيب الفلاحين والصناع بالحديد والنحاس ، وأن الحكام باعتبارهم أنفس المعادن هم الذين يجب أن تستقر فيهم الســلطة ، إذ أن هنــاك نبوءة تقول أن الــدولة تفنى لو حرسها الحديد والنحاس [1] •

فإذا ما أسست الدولة وأحسن بناؤها على هذا النحو ، كانت تامة الكمال ، وأمكننا أن نتبين فيها بسهولة الفضائل المختلفة للنفس البشرية ، وهى العفة والشجاعة والحكمة والعدالة :

فالدولة التى تبنى وفقا لمبادىء طبيعية تكون ولا شك حكيمة • على أن الحكمة فى ذاتها علم • ولا يقصد بالعلم هنا معرفة النجارة أو صناعة الأثاث أو زراعة المحاصيل ، وإنما يقصد به تلك المعرفة المتعلقة برعاية الدولة وحراستها • وتتمثل هذه المعرفة لدى الحكام أو الحراس بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة • وعلى ذلك فإن الدولة تدين بكل ما لديها من حكمة إلى أقل الفئات عددا فيها ، وإلى أصغر هيئاتها حجما •

كما تكون الدولة أيضا شجاعة • وهى تدين بهذه الصفة إلى فئــة المحاربين أو المساعدين ، الذين تتوافر لديهم ، بفضل التربية التى نشأوا عليها والتعليم المشروع الذى تلقوه ، القدرة على الاحتفــاظ بالــرأى

---

(١) الجمهورية ، فقرة ٤١٥ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الصحيح بشأن ما ينبغى أن يخشى عاقبته وما ينبغى ألا يخشى منه شيئا .

وتكون الدولة كذلك معتدلة ، ما دام أن انفعالات الكثرة تسيطر عليها مشاعر القلة الفاضلة وعقلها . ويختلف الأمر فى الاعتدال عنه فى الشجاعة والحكمة : ففى الأخيرتين كان يكفى أن توجد الصفتان فى جزء من الدولة لكى تتصف الدولة كلها بالحكمة أو الشجاعة . أما الاعتدال فيمتد إلى المدينة بأسرها ، ويبعث الانسجام التام بين المواطنين جميعا ، الرفيعين منهم والوضيعين والأوساط ، سواء من حيث القوة البدنية والعدد والثروة وأية صفة أخرى . وعلى ذلك فإن الاعتدال ، سواء فى الدولة وفى الفرد ، إنما يكون فى ذلك الانسجام والوفاق الطبيعى بين الأدنى والأعلى ، حول مسألة اختيار من يجب أن يحكم منهما[1] .

بقيت الفضيلة الرابعة ، وهى العدالة . فما هى طبيعة العدالة فى الدولة ، وأين مكانها ؟ وهكذا يصل أفلاطون بعد مناقشة طويلة : إلى المسألة الرئيسية التى كانت أبحاثه السابقة كلها تمهيدا لها . إن العدالة ببساطة هى أن تؤدى كل طائفة من طوائف الدولة أداء كاملا تلك الوظيفة الخاصة التى هيأتها لها بالطبيعة قدراتها ، كما هيأها لها الوضع الذى أكسبتها إياه هذه القدرات فى المجتمع . فالعدالة هى ذلك التخصص فى العمل الذى تحدث عنه أفلاطون كثيرا ، والذى يقضى بأن الفرد الواحد ينبغى أن يمارس عملا واحدا فقط ، وهو العمل الذى يتلاءم مع طبيعته أكثر ملاءمة . يقول أفلاطون إن « أعظم أسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة التى تجعل كلا من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدى عمله ، دون أن يتدخل فى عمل غيره »[2] .
ومن جهة أخرى ، فإن المبدأ الذى ينبغى أن يتمسك به الحكام فى أحكامهم على الدوام « هو المبدأ القائل أن أحدا لا ينبغىأن يعتدى على ما يمتلكه

---

(١) الجمهورية ، فقرة ٤٣٢ .
(٢) الجمهورية ، فقرة ٤٣٣ .

الغير أو يحرم ما يمتلكه هو »[1] . وفى الموضع نفسه يضيف أفلاطون إلى ذلك قوله إن « العدالة إنما هى أن يمتلك المرء ما ينتمى فعلا إليه ، ويؤدى الوظيفة الخاصة به » . ثم يؤكد أفلاطون مرة أخرى أن التعدى على وظائف الغير ، والخلط بين الطبقات الثلاث ، يجر على الدولة أوخم العواقب : « إن الصانع أو أى شخص آخر ، ممن أهلته الطبيعة لحياة الصنعة ، إذا خضع لإغراء المال أو الأعوان أو القوة أو أى نفع آخر ، فقرر أن ينضم إلى صفوف المحاربين ، أو أن المحارب إذا قرر أن ينضم إلى صفوف الهيئة المفكرة التى ترعى شئون الدولة ، على الرغم من عجزه عن ذلك ، وإذا تبادل كل هؤلاء مع أولئك أدواتهم ومراكزهم ، أو إذا ما أخذ شخص واحد على عاتقه أن يتولى هذه المهام كلها معا ، فأظن أنك تتفق معى على أن هذا التبادل والخلط وبال على الدولة ... وعلى ذلك ، فالتعدى على وظائف الغير ، والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة أوخم العواقب ، بحيث أن المرء لا يعدو الصواب إذا عد ذلك جريمة ... أما إذا اقتصرت كل من الوظائف الثلاث : الصناع والمحاربين والحكام على مجالها الخاص ، وتولت كل منها العمل الذى يلائمها فى الدولة ، فهذا عكس ما قلناه الآن ، أى هو العدل ، وهو ما يجعل الدولة عادلة »[2] . ثم يزيد أفلاطون الفكرة وضوحا بعد قليل فيقول : « لقد كانت تلك الصورة البسيطة للعدالة ... هى ذلك النظام البديع الذى ينبغى بمقتضاه لمن ولد ليكون حذاء أن يقتصر على صناعة الأحذية ولمن ولد ليكون نجارا أن يقتصر على النجارة ، وبالمثل فى بقية الصناعات »[3] . وأخيرا فإنه يكرر هذه الفكرة ذاتها فى موضع آخر فيقول : « لهذا كان من خصائص دولتنا وحدها أن الحذاء فيها حذاء فحسب ، وليس فلاحا فى الوقت نفسه ، وأن الزارع زارع فقط ، وليس قاضيا فى الوقت ذاته ، وأن الجندى جندى ، وليس تاجرا كذلك ، وهكذا الأمر فى الجميع »[4] .

---

(١) الجمهورية ، فقرة ٤٣٣ .
(٢) الجمهورية ، فقرة ٤٣٤ .
(٣) الجمهورية ، فقرة ٤٤٣ .
(٤) الجمهورية ، فقرة ٣٩٧ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذه النصوص ، التى لا تعد — على كثرتها — إلا أنموذجـا لتلك الفكرة التى لم يمل أفلاطون تأكيدها فى شتى مواضـع « الجمهورية » تبين بوضوح قاطع أن ثمة مبدأ جوهرى يحكم الدولة : وهو أن يلزم كل فـرد من أفرادها العمل الذى يجيده ، وألا يعتدى على عمل غيـره • ولا يترك أفلاطون لنا مجالا للشك فى أن هذا المبدأ هو عنده قوام العدالة، وهو بالتالى الأساس الأول فى بناء الدولة •

العـدالة فى الفرد :

وبعد أن انتهى أفلاطون من بيان ماهية العدالة فى الدولة على هذا النحو ، ينتقل بعد ذلك إلى تطبيق نظريته على الفرد ، أى أنه ينتقل من الأكبر إلى الأصغر ، أو من دراسة جوهر النفس البشرية وهى تعمل فى نطاقها الاجتماعى إلى دراستها فى نطاق الفرد ذاته •

وقد سبق أن رأينا أن فى النفس الإنسانية عين الأجزاء أو القوى التى توجد فى الدولة وبنفس العدد : القوة الشهوانية ، والقوة الغضبية، والقوة العاقلة • ورأينا من جهة أخرى أن الدولة تكون عفيفة وشجاعة وحكيمة بفضل تلك الميول والصفات التى تتوافر فى الطبقات المكونة لها - ويستتبع ذلك حتما أن تكون الدولة والفرد متصفان بالحكمة بفضل مبدأ واحد ، وعلى نحو واحد ، وأنهما يتصفان بالشجاعة بفضل مبدأ واحـد ، وعلى نحو واحد • وأن الإثنين يتصفان على نفس النحو بكل فضـيلة أخرى ، وتطبيقا لنفس القاعدة ، فإن الإنسان يكون عـادلا على نفس النحو الذى تكون عليه الدولة عادلة • على أن العدالة فى الدولة تتحقق — كما رأينا حالا — إذا ما قامت كل طبقة من الطبقات التى تكونهـا بما يتعين عليها أداؤه • ومن هنا تكون العدالة فى الفرد هى الانسجام التام بين عناصره النفسية المختلفة ، بحيث لا يتعدى أى جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزين الآخرين • أما الظلم فهو التنافر بين هـذه الأجزاء الثلاثة ، والفوضى والتعدى من كل واحد على وظائف الآخرين • فالعدالة فى الفرد حالة باطنة تنبثق من الانسجام والاتساق الكامل بين

قوى النفس ، وبعبارة أخرى فإن العـــدالة لا تتعلق بأفعـــال الإنســـان الظاهرة ، وإنما بأفعالة الباطنة .

ويبين لنا أفلاطون جوهر العدالة فى الفرد بقوله : « لقد كانت تلك الصورة البسيطة للعدالة ، التى أعانتنا على أن نكشف الأصل ، هى ذلك النظام البديع الذى ينبغى بمقتضاه لمن ولد ليكون حذاء أن يقتصر على صناعة الأحذية ، ... ، وبالمثل فى بقية الصناعات ... ولكن الواقع أن العدالة ، على الرغم من ارتباطها الواضح بهذا المبدأ ، لا تتعلق بأفعـــال الإنســـان الظـــاهرة ، وإنما بأفعالة الباطنة ، وبما يختص به الإنسان وما يكون فيه قوام الإنسان ، فالشخص العادل لا يسمح لأى جزء منه بفعل شىء خارج عن طبيعته ، ولا يقبل أن يتعدى أى جزء من أجـــزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزءين الآخرين ، وإنما هو شخص يســـود ذاته نظام تام ، ويسيطر على نفسه بحيث يعيش على وفاق مع ذاته ، ويبث الانسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة ، مثلما تنسجم الطبقات الثلاث فى السلم الموسيقى ، العليا والدنيا والوسطى ، وما قد يوجـــد بينها من أنغام . فبفضل قدرته على الربط بين هذه العناصر فى كل متوافق منسجم، بحيث يجعل من كثرتها وحدة – بفضل هذه القدرة وحـــدها يستطيع أن يقوم بأى عمل يتولاه ، سواء فى ذلك جمـــع المال ، أو إشـــباع حاجاته الجسمية ، أو الاشتغال بالسياسة أو بالمعاملات التجـــارية . ففى هـــذه الميادين ينظر دائما إلى السلوك العادل الشريف على أنه ذلك الذى يسهم فى تحقيق هذا التوافق فى النفس » . ثم يبين أفلاطون ماهية الظلم بقوله: « أليس الظلم بالضرورة تنافرا بين هذه الأجزاء الثلاثة ، وفوضى وتعديا من كل واحد على وظائف الآخرين ، وثورة من جـــزء معين على الكل ، بحيث يزعم السيطرة على النفس ، على الرغم مما تقضى به الطبيعـــة التى جعلت منه مطيعا للجزء الآمر بطبيعته ؟ أظن أن الفوضى بين الأجزاء هى مبعث الظـــلم والتهـــور والجبـــن والجهـــل ، وبالاختصـــار كل الرذائل » [1] .

---

(١) الجمهورية ، فقرة ٤٤٣ – ٤٤٤ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تعقيب على رأى أفلاطون فى العدالة :

هذا هو قول أفلاطون فى تعريف العدالة • والواقع أننا لو أمعنا الفكر فى هذا التعريف لوجدنا أنه ليس تعريفا قانونيا بأى معنى ، وأنه لا يمس جوهر الشىء الذى يفهمه الناس من العدالة بوجه عام • فهو لا يتناول من قريب أو من بعيد مسألة التصادم بين الإرادات ، والصراع بين نطاق وآخر من الحق [١] ، كما أنه لا يضع خطا فاصلا أو معيارا واضحا يمكن الإعتماد عليه فى تقرير الحقوق والواجبات القانونية ، والمحافظة عليها أو حمايتها فى ظل القانون • وبانتفاء هذه الفكرة يمكن القول إن العدالة التى يتحدث عنها أفلاطون ليست فى الحقيقة سوى تعبير عن الفضيلة الاجتماعية ، ومن ثم فإنها تنتمى إلى مجال الأخلاق الاجتماعية [٢] أكثر من إنتمائها إلى مجال القانون ، إنها روح كامنة فى النفس لا تتجلى فى صورة حق ملموس ولا فى صورة أى قانون • ولا شك أن القانون شىء والأخلاق شىء آخر • فالقانون يتناول القواعد الخارجية التى توجه خطوات الناس فى المجتمع المنظم ، أما الأخلاق فإنها تتناول الأفكار الكائنة وراء القواعد والمثل العليا الكائنة وراء النظام •

وعلى أية حال فإن تحديد أفلاطون لمفهوم العدالة على هذا النحو يصطدم بقوة مع معظم التعريفات القديمة والحديثة لفكرة العدالة والتى تربط بين العدالة وبين المساواة برابطة لا انفصام لها • فقد قرر

---

(١) جورج سباين ، تطور الفكر السياسى ، ج ١ ، ص ٦٨ — ٦٩ ، حيث يقرر أن تعريف افلاطون للعدالة جاء خلوا مما يتضمنه اللفظ اللاتينى Ius ، أو اللفظ الإنجليزى Right من معنى القدرة على مباشرة تصرفات إرادية فى ظل حماية القانون ، وبتأييد سلطة الدولة •

(٢) الأخلاق الإجتماعية ليست هى الأخلاق الشخصية الكائنة فى أعماق ضمائرنا ، ولا القانونية التى يضفيها القانون على الأعمال ، بل هى شىء يمزج بين الاثنين ويسمو عنهما • هى روح الحياة وأسلوبها يعبر عنهما رأى الجماعة وينفذهما الضمير الاجتماعى لشعب حر • وهذه الأخلاق الاجتماعية هى التى تهيمن على علاقاتنا بعضنا بعضا • راجع فى ذلك ، إرنست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ، ص ٣٠٨ هامش ٣ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفيثاغوريون — كما سبق أن رأينا — أن العدالة تقوم على المساواة الحسابية المطلقة • وسنرى بعد قليل كيف ربط أرسطو بين العدالة والمساواة • والإنسان الحديث ، فى نظرته للعدالة ، لا يبتعد عن هذا المفهوم أيضا ، فالعدالة فى رأيه تعنى من بعض جوانبها « المساواة » • أما العدالة عند أفلاطون فإنها لا ترتبط بالمساواة أدنى ارتباط ، بل هى فى الواقع تأكيد لحالة اللا مساواة التى أوجدتها الطبيعة بين الأفراد • فالدولة فى رأيه تكون عادلة إذا رضى الصانع والزارع بوضعه ، ولم يحاول أن يمارس عملا « أرفع » من ذلك الذى تؤهله له طبيعته ، أى إذا اقتنع باللامساواة الطبيعية بينه وبين الآخرين • وبعبارة أخرى ، فالعدالة هى المحافظة على الفوارق بين الناس ، وليست هى السعى إلى إلغاء هذه الفوارق ، كما يميل كثير من الفلاسفة والمفكرين إلى تفسيرها •

ومن ناحية أخرى ، فإن مذهب النفس ذات الأجزاء الثلاثة ونظرية الوظيفة الخاصة لكل جزء من شأنهما أن يجعلان رأى أفلاطون فى قضية العدالة أكثر عرضة للشك : حقيقة أن الدولة هى من إنتاج الأفراد المكونين لها ، ولكن يجب ألا يترتب على ذلك تقسيمها إلى طبقات تقابل عناصر النفس المختلفة ، وذلك لأن كل هذه العناصر — العقل والشهوة والغضب — لها وجود فى كل نفس بمفردها ، فإذا اقتصر كل إنسان فى الدولة على نشاط يقابل عنصرا واحدا فقط ، فإنه فى هذه الحالة يكون مكرها على أن يعيش كمواطن بجزء واحد فقط من نفسه • فالحاكم الذى يعيش بالعقل وحده ، ويخضع لنظام شيوعى يكبت فيه تأثير الشهوة ، يفقد ولا شك عنصرا أساسيا من عناصر الطبيعة البشرية • وكذلك شأن الزارع الذى ينظم معيشته عقل الحاكم ، إذ أنه سيصاب ، نتيجة لذلك ، بضمور فى نفسه العاقلة (١) •

على أن واجب الإنصاف يحتم علينا القول بأن أفلاطون ، فى تحديده لمفهوم العدالة بهذا المعنى ، لم يبتعد كثيرا عن الأفكار السائدة فى

---

(١) إرنست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ، ص ٢٩٧ — ٢٩٨ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اليونان إذ ذاك . والملاحظ أن اليونانيين لم يكن لديهم كلمة تقابل كلمة « Ius » اللاتينية . وهى كلمة لا يقتصر معناها على معنى كلمة «الحق» فقط ، بل أنها تدل أيضا على شيء واقعى ملموس « معترف به ويمكن أن تنفذه سلطة إنسانية » . هذا الشيء هو جماع القواعد الواقعية التى تتبعها دور القضاء ، سواء أكانت وليدة العادة أم الأحكام القضائية أم القانون . وبينما نرى الرومان يفكرون ويتحدثون عن « الحق Ius » وعن القانون كجزء من هذا الحق ، كان تفكير اليونانيين وحديثهم منصرفا إلى الحق المجرد المطلق الذى وضعوا إلى جانبه العرف القديم الذى تواضع عليه المجتمع سواء أكان مكتوبا أم غير مكتوب . هذا العرف كان فى نظرهم التعبير الوحيد عن القانون الواقعى الملموس . وفى مجال التفكير اليونانى القديم كان من الطبيعى أن يبرز سؤال عن ماهية العدل أو الحق وما يقابلها من صفتى العدالة أو النزاهة ، وعن العلاقة بين العدالة والعرف التقليدى القديم وكان من الطبيعى أن يصبح هذا التفكير أكثر من تفكير قانونى كما حدث لأفلاطون ، فترتقى فكرة العدل إلى فكرة الخير المثالى للمجتمع الإنسانى وتمتد فكرة العدالة إلى الصلاحية المثالية لهذا المجتمع . هذه النتيجة التى وصل إليها اليونانيون ترجع إلى أن عبقريتهم لم تكن قانونية خالصة تعنى بالحق القانونى الذى يسانده العلاج القانونى وتنفذه إجراءات قانونية ، بل كانت على النقيض من ذلك ميتافيزيقية الطابع . عندما سعى أفلاطون ، وهو أعظم من تجلت فيه عبقرية شعبه ، إلى إيجاد المبدأ الأول أو « الفكرة » الأولى للعدل ، كان فى عمله هذا يونانيا أصيلا حتى عندما حاول إحداث ثورة فى المجتمع على هدى هذه الفكرة التى كان مؤمنا بصحتها كل الإيمان [١] .

§ ٥ — أرسطو — العدالة التوزيعية والعدالة التبادلية :

خصص أرسطو الكتاب الخامس من كتابه « الأخلاق » [٢] لعرض

(١) إرنست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ، ص ٣١٠ .

(٢) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، الجزء الثانى ، ترجمة احمد لطفى السيد ، ص ٥٥ وما بعدها .

نظريته فى العدالة . وهو يحدد ماهية العدالة بأنها « ذلك الكيف الأخلاقى الذى يحمل الناس على إتيان أشياء عادلة والذى هو العلة فى فعلها وفى إرادة فعلها » . أما الظلم فهو « الكيف المضاد الذى هو علة فى إتيان الظلم وفى إرادة إتيانه »[١] .

وقد يتضح معنى العدالة إذا ما قارناه بنقيضه : أى الظلم ، لأن النقيض كثيرا ما يعرف بنقيضه . فإذا أمعنا النظر فى مفهوم الظلم ، وجدنا أنه إما أن يعنى تعدى حدود القوانين ، وإما أن يعنى الجشع أو الشره . وعلى ذلك تكون العدالة التى تقابل الظلم بالمعنى الأول عبارة عن طاعة القوانين ، ويكون العمل العادل ، بالتالى ، هو الذى يطابق القانون . وبيان ذلك أن القوانين التى يضعها المشرع من طبيعتها أن تكون عادلة . وهذه القوانين إنما تهدف إلى المصلحة العامة لجميع المواطنين (كما فى الديموقراطية) ، أو الخاصة لبعضهم (كما فى الأرستقراطية أو الأوليجاركية) ، تبعا لنظام الحكم القائم . لذلك ندعو القوانين التى تؤدى إلى سعادة المجتمع أو تحميها قوانين عادلة . يقول أرسطو : « ولكن إذا كان هذا الذى يتعدى حدود القوانين ظالما ، وإذا كان هذا الذى يتبعها عادلا فإن معنى ذلك أن جميع الأمور القانونية هى أيضا أمور عادلة بوجه ما . فكل الأفعال التى نص عليها التشريع قانونية. وإننا لنسمى كل واحد منها فعلا عادلا . إن غرض القوانين فى نصوصها هو إما حماية المصلحة العامة لجميع الأهالى ، وإما حماية مصلحة كبرائهم بل قد يكون أيضا حماية المصلحة الخاصة لهؤلاء الذين هم سادة المملكة سواء بفضلهم أم بأى عنوان آخر . وينتج من ذلك أنه يمكننا أن نقول على القوانين بوجه ما أنها عادلة متى كانت توجد سعادة الاجتماع السياسى أو تحميها أو توجد فقط بعض عناصر هذه السعادة أو تحميها »[٢] .

---

(١) الأخلاق ، ك ٥ ، ب ١ ، ف ٣ .

(٢) الأخلاق ، ك ٥ ، ب ١ ، ف ١٢ — ١٣ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وحرى بالملاحظة أن العدالة بهذا المعنى تكون مرادفة للفضيلة عامة، فهى عبارة عن ممارسة الفضيلة التامة . وفى الحقيقة فإن أرسطو يقيم مثل هذه العلاقة أيضا بين القانون وبين سائر الفضائل ، فيقرر أن أكثر الأفعال المطابقة للقانون ليست أقل مطابقة لمبادىء الفضيلة الكاملة . فالقانون ينص على العيش تبعا للقواعد الخاصة بكل فضيلة ، كما أنه يحظر الأفعال التى يمكن أن توحى بها كل رذيلة على حدتها . فهو يأمر بأفعال الشجاعة — كأن لا يترك امرؤ صفه وأن لا يفر وأن لا يلقى سلاحه — ، ويأمر أيضا بأفعال الحكمة والاعتدال — كالنهى عن الزنا وعن الاضرار بالغير — ، ويأمر بأفعال الرفق — كالنهى عن الضرب وعن الشتم — وهكذا يبسط القانون سلطانه على جميع الفضائل والرذائل الأخرى . ولكن من الضرورى أن نضيف القول أنه إذا كان التشريع يأمر بالأفعال الفاضلة ، فالغرض الذى يرمى إليه ليس كمال الفرد وإنما كمال المجتمع . وعلى هذا فإن العدل ، فى صورته البالغة العمومية هذه ، لا يشتمل إلا على جانب واحد من الحياة الخلقية ، هو ذاك الذى يتصل بعلاقاتنا بغيرنا من الناس [1] . فالعدل ليس فضيلة شخصية محضة ، بل هو يتعلق على الخصوص بالأغيار : « إذن العدل على هذا هو الفضيلة التامة ، ولكنه ليس فضيلة مطلقة وشخصية محضة ، بل هو متعد إلى الغير ، وهذا هو الذى يجعله فى الغالب يشبه أن يكون أهم الفضائل » .

إلا أن للعدالة معنى خاصا يقابل الظلم بالمعنى الثانى ، أى الجشع أو الشره ، فالرجل الجشع يخالف العدالة من حيث يستأثر بما ليس له . وهذه الرذيلة تتصل على وجه الخصوص باكتساب المال أو الجاه اللذين يزعم طالبهما الخير الحقيقى فيستأثر بهما ، يحفزه فى ذلك اللذة التى تنبثق عن الربح . فالعدالة بهذا المعنى الخاص هى عبارة عن المساواة ، وبالتالى ، فإن العمل العادل هو المطابق للمساواة ، أما العمل الظالم فهو غير المطابق للمساواة .

---

(١) راجع ما سبق ، ص ٣٩ — ٤٠ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وجدير بالذكر أن معنى الظلم لا ينحصر فى محاولة الفرد الحصول على نصيب أكثر مما ينبغى أن يناله بطريق الإنصاف • فقد يتحقق الظلم أحيانا بأن يأخذ الفرد نصيبا أقل مما ينبغى ، ومثال ذلك « من يبحث لنفسه عن أقل مغرم حينما يجب عليه أن يتحمل غرما مساويا أو أكثر » • فالفرد الذى يتهرب من الاعباء والتكاليف التى تفرضها الدولة مثلا ، أو يحاول التخفيف منها ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، يعتبر ظالما ، لأن أقل الشر يشبه الخير ، وهذا ضرب من الظلم السلبى • وعلى ذلك فإن عدم المساواة لا تعنى بالضرورة وفى جميع الأحوال « الـــكم الأكثـــر » لأن الفكرتين مختلفتان ، « بل هما شديدا الإختلاف ، وأن أحدهما من الآخر كالجزء بالنسبة للكل ، لأن كل ما هو أكثر هو غير مساو ولكن كل ما هو غير مساو ليس لذلك أكثر » (١) •

وقد حلل أرسطو العدالة التى تقوم على المساواة تحليـــلا دقيقا ، وانتهى من هذا التحليل إلى أن ثمة نوعين من العدالة لابد من مراعاتهما فى كل مجتمع : العدالة التوزيعية والعدالة التعويضية أو التصحيحية :

العدالة التوزيعية : وهى خاصة بتوزيع الثروات والمزايا الأخـــرى المتاحة ، معنوية كانت أو مادية ، على أفراد المجتمع • والمساواة التى تحكم هذا النوع من العدالة ليست هى المساواة الحسابية ولكنها مساواة تناسبية أو « هندسية » • وينتج عن ذلك أن العدالة التوزيعية يمكن أن تتحقق رغم وجود فروق بين الأفراد فى المجتمع ، لأن الغرض من العدالة التوزيعية هو أن ينال كل مواطن نصيبا مساويا لمزاياه ، فإذا كان الناس غير متســـاويين فى المـــزايا فإن العـــدالة تقتضى ألا تكون أنصـــبتهم متســـاوية (٢) •

---

(١) الأخلاق ، ك ٥ ، ب ٢ ، ف ٩ •

(٢) إذا كانت العدالة التوزيعية لا تقتضى المساواة الحسابية المطلقـــة بين المواطنين ، فإنها تأبى عدم المساواة المطلقة بينهم : فالفروق بين المواطنين يجب أن تكون معقولة على أساس الاعتدال وهو الوســـط بين نقيضـــين كل
=

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العدالة التبادلية : وهى مكملة للعدالة التوزيعية ، ولا تظهر الفائدة منها إلا بعد أن تكون العدالة التوزيعية قد تحققت بالفعل ، كما أن الفائدة من العدالة التوزيعيـــة لا تستمر إلا عن طريق العـــدالة التبـــادلية أو التعويضـــية .

ويقوم هذا النوع من العدالة هو الآخر على أساس مبدأ المساواة ، ولكن على نحو مختلف عن العدالة التوزيعية ، إذ القيـــاس هنـــا قياس موضوعى : فالأشياء والأفعال تقاس بقيمتها الذاتية . ويسمى أرســـطو هذا القياس بالقياس الحسابى ، لأن التناسب فيه تناسب حسابى .

وهدف هذا النوع من العدالة هو أن يحصل كل طرف يدخل فى علاقة ما مع غيره على وضع متساو مع الطرف الآخر ، بحيث لا يحصل أى منهما على أكثر أو أقل من الثانى . ولا يقصر أرسطو مجال العدالة التبـــادلية على العلاقات الإختيارية والتعاقدية كالبيع والشراء والعارية والكفـــالة والإجارة والوديعة .... الخ ، بل يمده إلى ما يسميه بالعـــلاقات غير الإختيارية ، وهى التى تتولد من الجريمة : ففى هذه الحالة الأخيرة لابد كذلك من التناسب بين الجريمة والعقاب . وتطبيقا لذلك إذا تسبب عمل أو تصرف فى خسارة مادية أو معنوية لشخص من الأشخاص ، فإن العدالة التبادلية تقتضى أن يقوم الشخص الذى تسبب فى الخسارة أو استفاد منها برد ما يعـــادل هذه الخســـارة للطرف الآخـــر ، بحيث يصـــبح كل من الشخصين ، بعد حدوث هذا التصرف فى نفس المركز الذى كان عليـــه من قبـــل .

=

منهما سيىء . وتفسير ذلك عند أرسطو أن عدم وجود فروق كبيرة بين الأفراد يحمى المجتمع من الصراع ومن ســـيطرة طبقة على أخـــرى . أما الفـــوارق الشديدة بين الطبقات فانها تتنافى مع طبيعة نظام المجتمع ، وتؤدى إلى خلق نوعين من الناس « عبيد وسادة لا مواطنون أحرار » ، وفى ظل هذه الظروف لا يتحقق التعاون الذى يستمد منه النظام الاجتماعى أساس وجوده . راجع كتاب « السياسة » لأرسطو ، ترجمة أحمد لطفى السيد ، الهيئـــة المصرية العامة الكتاب ١٩٧٩ ، ك ٣ ، ب ٧ ، ف ١ وما بعدها .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويبين لنا أرسطو مضمون العدالة التبادلية وماهية المساواة التى تقوم عليها والفرق بينها وبين العدالة التوزيعية بقوله : « أما النوع الآخر من العدل فهو العدل المعوض والوازع ، وهو الذى يضبط علاقات الأفراد فيما بينهم سواء فى العلاقات الإرادية أم فى العلاقات اللاإرادية والعادل هنا يتمثل بشكل مغاير تماما لشكله الأول ، فإن العادل الذى لا يتعلق إلا بتوزيع الموارد العامة للجمعية يجب دائما أن يتبع التناسب الذى جئنا على تفصيله . فإذا كان الأمر بصدد تقسيم الثروات الاجتماعية لزم أن يقع التناسب بالضبط على نسبة ما بين الأنصباء التى يدخل بها كل واحد . وعلى ذلك يكون الظالم أى مقابل العادل هو ما قد يكون مضادا لهذا التناسب . والعادل فى المعاوضات المدنية هو أيضا نوع من المساواة . والظالم نوع من عدم المساواة . ولكن كل ذلك ليس تابعا لذلك التناسب الذى سبق بيانه بل تابعا لتناسب حسابى فقط . فليس يهم مطلقا أن يكون رجل نابه قد جرد رجلا خامل الذكر من أمواله أو أن يكون خامل الذكر هو الذى جرد الرجل النابه . كذلك لا يهم أن يكون الذى ارتكب الزنى هو رجلا نابه الذكر أو رجلا خاملا ، فإن القانون لا ينظر إلا إلى الفرق بين الجرائم ويعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة ، وهو انما يبحث فيما إذا كان الواحد جانيا وما إذا كان الآخر مجنيا عليه وفيما إذا كان الواحد قد ارتكب أضرارا وما إذا كان الآخر قد لحقه ضرر . وبالتبعية يجتهد القاضى أن يسوى هذا الظلم الذى ليس هو إلا عدم مساواة ، لأنه متى كان الواحد قد ضرب وكان الآخر قد أحدث الضربات ، متى كان الواحد يقتل والآخر يموت ، فإن الضرر الواقع من جهة والفعل المحدث من جهة هما مقسمان بلا مساواة ، فيحاول القاضى بالعقوبة التى يحكم بها أن يسوى بين الأشياء بأن يجرد أحد الخصمين من الربح الذى ربحه »[1] .

ومن الواضح أن العدالة التبادلية تفترض مقدما أن تكون الأشياء التى تحصل عليها المعاوضة قابلة للمقارنة بطريقة ما فيما بينها . وهنا

---

(١) الأخلاق ، ك ٥ ، ب ٤ ، ف ١ — ٦ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يظهر دور النقود باعتبارها المقياس المشترك بين جميع الأشياء . ويقرر أرسطو أنه بدون النقود فلا معاوضة ولا اجتماع ممكنان ، لأنه لن يمكن البته الوصول إلى تقرير نوع من المساواة بين الأشياء . يقول أرسطو : « وعلى ذلك فإنه لا توجد مبادلة حقة إلا حينما تسوى الأشياء سلفا ، ويكون هناك مقياس وحيد يمكن أن ينطبق على كل شيء بلا استثناء . فإذا وقعت المعاوضة فبهذا عينه يكون الإجتماع والتجارة . وبصيرورة العملة مقياسا عاما تقاس به جميع الأشياء بعضها بالنسبة للبعض الآخر تكون العملة هي المسوية بين كل الأشياء . ومن هنا فإنه بدون المعاوضة لا تجارة ولا جمعية ، وبدون مساواة لا معاوضة ، وبدون مقياس مشترك لا مساواة ممكنة »[1] .

خلاصة القول هي أن العدالة التوزيعية تحكم توزيع الثروات والمزايا على المواطنين ، وتقوم على أساس مساواة نسبية غير حسابية أو — على حد تعبير أرسطو — مساواة « هندسية » . أما العدالة التبادلية فإنها تحكم المعاملات والعلاقات بين أفراد المجتمع سواء كانت إرادية أو غير إرادية ، وتقوم على أساس مساواة حسابية مطلقة ، والفرق بين المساواة الهندسية والمساواة الحسابية واضح : ذلك أن الهندسة تقوم على أساس النسب ، أي أنها توزع الأشياء وفقا لمرتبتها ، وتحفظ الفوارق بينها . أما الحساب فإنه يستخدم الأعداد على نحو يؤدي إلى توزيعها بالتساوي . وعلى ذلك فإن سيادة المبدأ الهندسي في الدولة تعني المحافظة على التميز بين الأفراد . أما سيادة المبدأ الحسابي فإنها تعني المساواة المطلقة بين جميع الأشياء دون تفرقة .

العدالة والإنصاف L'Equité :

إذا كانت العدالة التبادلية أو التعويضية تقوم على أساس المساواة الحسابية المطلقة ، فإن ذلك لا يعني أنها لا تطبق إلا بطريقة واحدة أو على

---

(١) الأخلاق ، ك ٥ ، ب ٥ ، ف ١٢ . وراجع أيضا كتاب « السياسة » ك ١ ، ب ٣ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نحو واحد ثابت لا يتغير ولا يتبدل . ذلك أنها ، عنـد التطبيق ، تستلزم نوعا من المواءمة ، الأمر الذى يقتضى ، فى بعض الأحيان ، النظر إلى كل حالة على حدة ومراعاة ظروفها وملابستها ، فالمواءمة تتحقق بالإنصاف . ومعيار الإنصاف هو الذى يحد من غلواء العدالة التبادلية عند تطبيقها على الحالات الخاصة .

ففى العلاقات الإختيارية ، قد يحدث أحيانا أن يعطى الشخص عن بينة وبمحض إرادته الحرة إلى غيره أكثر مما يعطى نفسه هو . ومع ذلك فإن مثل هذا الشخص لا يعتبر ظالما ، لأنه من ناحية يحصل فى مقابل ذلك على المجد مثلا أو الشرف الحقيقى ، ومن ثم فإنه يكون قد اختص نفسه بأجمل نصيب ، ومن ناحية أخرى ، فإن مثل هذا الشخص لم يخسر شيئا ضد إرادته المحضـة ، وبالتالى فإنه لم يصب بظـلم حقيقى ما دام أنه يريده [١] .

وفى العلاقات غير الاختيارية أو الـلا إرادية ، يجب أن تتوافـر الإرادة أو « العمد » فى أفعال التعدى . فمتى أتى الإنسان فعلا بلا إرادة فإنه لا يكون ظالما ، لأن كل ما فى الفعل من عدل أو من ظلم انما يتوقف على ما فيه من اختيار أو عدم اختيار [٢] . ويقصد بالعمد أن يكون الإنسان عالما بما يفعل فى الظروف التى لا تتعلق إلا به ودون أن يجهل الشخص الذى إليه يسند ذلك الشىء ، ولا الوسيلة التى استعملها ، ولا الغـرض الذى يرمى إليه [٣] ، وأنه انما يفعل ما يفعله ضد إرادة من وقـع عليـه الفعل [٤] ، وألا يكون الفاعل قد قام بالفعل نتيجة « عارض » ولا نتيجة قوة قاهرة . ومثال الأفعـال العارضـة أن يرى الفاعـل نفسه مضطرا

---

(١) الأخلاق ، ك ٥ ، ب ٩ ، ف ٩ .
(٢) الأخلاق ، ك ٥ ، ب ٨ ، ف ٢ .
(٣) الأخلاق ، ك ٥ ، ب ٨ ، ف ٣ .
(٤) الأخلاق ، ك ٥ ، ب ٩ ، ف ٥ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بضرورة مطلقة وعلى الرغم منه أن لا يؤدى وديعة • ومثال القوة القاهرة أن يمسك أحد بيد الفاعل فيجعله يضرب شخصا آخر • ويميز أرسطو بين ثلاث صور مختلفة من الأفعال التى تقع من الفاعل تبعا لتوافر أو عدم توافر النية والاختيار : ١ — جريمة ارتكبت بلا إرادة أو على الأقل من غير نية الاضرار ، ٢ — جريمة أرتكبت بالإرادة تحت تأثير شهوات لم يستطع الفاعل ضبطها ولكن بدون سبق إصرار ، ٣ — جريمة إرادية يفعلها المرء بسق إصرار • وفى ضوء هذا التقسيم يقرر أرسطو أنه « إذا ضر إنسان إنسانا عمدا فقد ارتكب ظلما • ومن ارتكب أفعالا ظالمة من هذا النوع فهو فى الحق ظالم سواء أكان عمله على خلاف التناسب أم على خلاف مجرد المساواة ••• أما الأضرار غير الإرادية فإن بعضها محل للعفو والأخرى لا محل لها منه : ففى الواقع يمكن العفو عن جميع الخطايا التى يرتكبها الإنسان جاهلا أنه يرتكبها بل حتى التى يأتيها بناء على جهل • لكن جميع الخطايا التى ارتكبت لا بالجهل تماما بل بعماية الشهوة التى ليست لا طبيعية ولا جديرة بإنسان فهى جرائم لا تغتفر »[1] •

العدالة تصحح القانون وتكمله :

ومن ناحية أخرى ، فقد أولى أرسطو تطبيق القوانين العامة المجردة على الواقع المحسوس اهتماما واضحا • فقد يكون عموم نصوص التشريع سببا فى أن تصير غير صالحة للتطبيق على بعض الحالات الخاصة ، وهنا يرى أرسطو أن تطبيق القوانين يستلزم نوعا من المواءمة وأن هذه المواءمة تتحقق بالإنصاف •

فمعيار الإنصاف هو الذى يحد من غلوء القوانين العامة والمجردة عند تطبيقها ، ويجعلها موائمة للحالات الخاصة • ويمكن الاستعانة به كذلك فى الأحوال التى لم ينظمها المشرع بنصوص صريحة وفى الأحوال التى لم يتناولها على الإطلاق ، ذلك أن المشرع نفسه ، كما يقول أرسطو ،

---

(١) الأخلاق ، ك ٥ ، ب ٨ ، ف ١١ — ١٢ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لو كان حاضرا لوافق على تكملة النقص ، ولو كان قد تنبه إليه لأدخل التحديد اللازم فى نص القانون (١) .

فطبيعة العدالة إنما هى تعديل عوج القانون حيثما يخطىء بسبب الصياغة العامة التى يجب أن يتخذها ، وأيضا تكملة النقص فى نصوصه إن وجد . ويبرز أرسطو هذا المعنى بقوله : « أن القانون دائما عام بالضرورة وأن من الموضوعات ما لا يستطاع الحكم فيه بطريقة النصوص العامة حكما ملائما كذلك فى جميع المسائل التى فيها لا مناص مطلقا من الحكم بطريقة عامة صرفة والتى فيها لا يمكن إجراء ذلك على وجه طيب لا ينص القانون إلا على الأحوال الأكثر عادية وهو يعترف مع ذلك بما فيه من نقص . وذلك لا يمنع من أن القانون حسن . فإن التبعة فى ذلك ليست عليه . وليست التبعة أيضا على الشارع الذى يشرعه . بل التبعة كلها على طبيعة الشىء نفسها . لأن ذلك هو شأن جميع الأمور العملية . حينئذ حينما ينص القانون بطريقة عامة ويكون فى الجزئيات شىء مما هو استثنائى فحيثما لا يكون الشارع ، وحينما يكون قد انخدع بأن عبر بألفاظ مطلقة يحسن بالمرء تقويم نصه والقيام فى ذلك مقامه كما كان يعمل الشارع لو كان حاضرا ، أعنى بأن يشرع نصا مطابقا لما كان يشرعه لو كان قد استطاع أن يعرف الجزئية المعروضة للحكم فيها (٢) .

تعقيب على نظرية أرسطو :

هذه هى نظرية أرسطو فى العدالة كما عرضها فى كتابه الأخلاق النيقوماخية . وفى الواقع فإن النظرة المتأملة تبين لنا أن هذه النظرية يمكن أن توجه إليها سهام النقد من كل جانب :

فمن ناحية أولى نجد أن أرسطو قد نظر إلى الجريمة على أنها فعل يمس المصلحة الخاصة للمضرور وليس المصلحة العامة للمجتمع ككل ،

(١) Cf. G. BILL, op. cit., p. 131 — J. GAUDEMET, op cit., p. 192 — A. BRIMO, op. cit., p. 35-36.

(٢) الأخلاق ، ك ٥ ، ب ١٠ ، ف ٤ — ٥ .

وبالتالى فقد قصر وظيفة العدالة التبادلية أو التصحيحية فى مجال الأفعال اللا إرادية على مجرد إعادة التوازن ، الذى اختل بالجريمة ، بين الجانى والمجنى عليه . ولا شك أن مثل هذه النظرة يترتب عليها بالضرورة إلغاء كل فرق بين مجرد تعويض الضرر وبين العقوبة باعتبارها حقا مقررا للدولة . وهذا هو ما يفسر لنا لماذا جمع أرسطو بين الأفعال الإختيارية أو العقود وبين الأفعال اللا إرادية المتولدة عن الجريمة فى نظام واحد هو العدالة التبادلية . على أن الجريمة لا تعد اعتداء على مصلحة المجنى عليه بقدر ما تعتبر اعتداء على النظام القانونى العام للمجتمع ككل ، ومن ثم فإنه بجانب عملية تعويض المضرور أو المجنى عليه ينبغى على الجانى أن يعوض الدولة باعتبارها السلطة الوحيدة صاحبة الحق فى العقاب [1] .

وإذا نظرنا إلى طبيعة العقوبة وجدنا أنها ليست غاية فى حد ذاتها ، وأن الدولة تلجأ إليها كوسيلة لتحقيق غاية خاصة هى زجر المجرم ، وهذه هى الوظيفة الأخلاقية للعقوبة ، وأيضا كوسيلة لتحقيق غاية عامة هى إقرار النظام العام ، وهذه هى الوظيفة النفعية للعقوبة .

ومن ناحية أخرى ، فإن فكرة العدالة التبادلية فى مجال العقود والمعاوضات تقوم تبعا لنظرية أرسطو — على أساس موضوعى وهو : المساواة فى القيمة ، فى حين أن العنصر الجوهرى فى العقود هو بالأحرى العنصر الشخصى الذى يقوم على الرضاء المتبادل بين المتعاقدين ، إذ أن هذا العنصر الأخير هو الذى تعتمد عليه ، من حيث المبدأ ، عملية تحديد القيمة [2] .

ومن جهة ثالثة ، فإنه يمكن القول ، بصفة عامة ، أن فكرة العدالة التبادلية فكرة غامضة جدا فى مذهب أرسطو ، وتثير كثيرا من المشاكل بحيث لا يمكن تطبيقها بسهولة فى كل الأحوال : ففى الوقت الذى يقرر

---

(١) Cf. G. DEL VECCHIO, La justice — La vérité, Dalloz — Paris, 1955. p. 44.

(٢) Cf. DEL VECCHIO, La justice ..., op. cit., p. 45.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فيه أرسطو أن هذا النوع من العدالة يقوم على أساس المساواة الحسابية المطلقة ، نجده ينتقد قول الفيثاغوريين أن العدالة هى « رد المثل إلى مثله » ، أو « أن يرد المرء للغير ردا تاما ما وصله منه » . ويستند أرسطو فى نقده لهذا الرأى على حجة مؤداها أن القصاص لا يتفق مع العدل التوزيعى ولا مع العدل المعوض (العدالة التبادلية) ، لأنه يوجد من الحالات ما يصعب تطبيق هذه القاعدة عليها . ثم يسوق أرسطو المثال التالى : إذا كان هذا الذى أحدث الضربات هو القاضى فإنه لا ينبغى أن يضرب هو أيضا ، وإذا كان على ضد ذلك رجل ضرب القاضى فإنه لا يكفى أن يضرب ، بل يلزم أيضا أن يعاقب ويجب زيادة على هذا أن يفرق تفريقا عظيما بين ما إذا كانت الجريمة قد وقعت عمدا أو خطأ (١) . وحتى فى مجال المعاملات العادية فإن أرسطو يعترف بأنه من الصعوبة بمكان أن نراعى فى جميع الأحوال قاعدة المساواة الحسابية المطلقة ، وأنه ينبغى ، بالتالى أن نكتفى بمبدأ المساواة التناسبية . ويكفى أن نقرأ هذه الفقرة لنقف على مدى التردد والغموض فى نظرية أرسطو : « على أنى اعترف بأنه فى جميع المعاملات العادية التى يتداولها أهل المدينة بينهم هذا النوع من العدل ، أعنى المبادلة التناسبية والتى ليست متساوية بالضبط . إن الدولة لا تقوم إلا بتبادل المنافع هذا . وهو الحامل لكل واحد على أن يؤدى مع التناسب ما قد قبل » (٢) .

وأخيرا فإنه ممن المكن أيضا أن نلاحظ أن الأنواع المختلفة للعدالة — كما بينها أرسطو — لا تستند بالضرورة إلى مبدأ واحد ، أو تخضع لقاعدة منطقية معينة . فقد اقتصر أرسطو على وصف أو بيان ماهية كل نوع منها دون أن يبين لنا طبيعة العلاقة أو الوحدة التى تجمع بينها (٣) .

وعلى أية حال فإن أمانة العرض تقتضى منا أن نشير إلى فضل أرسطو

---

(١) الأخلاق ، ك ٥ ، ب ٥ ، ف ٣ .

(٢) الأخلاق ، ك ٥ ، ب ٥ ، ف ٥ .

(٣) Cf. DEL VECCHIO, La justice..., op. cit., p. 45.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فى إبراز طبيعة العدالة باعتبارها فضيلة متعلقة بالغير ، ومحاولته الربط بقوة بين العدالة والمساواة ، فى ضوء فهمه المتباين لطبيعة المساواة وتحليله لها تحليلا دقيقا على النحو الذى بيناه .

* *

هذه هى أهم الآراء والمذاهب الفلسفية الإغريقية التى تناولت قضية العدالة بالبحث والتحليل . وبطبيعة الحال ، فقد وجدت بعد أرسطو مدارس فلسفية أخرى ، مثل المدرسة الرواقية (١)

---

(١) وقد تزعم هذه المدرسة الفيلسوف « زينون Zenon » وهو قبرصى المولد (٣٣٦ ق . م) تلقى تعليمه فى أثينا ثم أسس مدرسته بها عام ٣٠٠ ق . م . وقد أطلق على هذه المدرسة اسم « مدرسة الزهد » نظرا لما كانت تقوم عليه من الدعوة إلى البعد عن الترف وعدم الإسراف فى اللذات .

وقد صاغت المدرسة الرواقية فكرة « القانون الطبيعى » فى نظرية قوية الدعائم سامية المعانى وبالأخص من جانبها الخلقى . فقالوا بأن العالم تتملكه روح قاهرة السلطان ينظر إليها من ناحيتين ، ناحية القوة العالمية التى تبرز فى نظام العالم الخارجى أو المادى ، وناحية العقل الإلهى الذى يوحى بمبادىء القانون الطبيعى والذى يهدى الإنسان إلى الطريق السوى .

والقانون الطبيعى ، كما يقرر الرواقيون ، يهيمن على العالم وينعكس فى وعى الفرد ، وبذلك فإن الإنسان يشارك بطبيعته فى خلق قانون له طابع عالمى . وقد دفع هذا المفهوم بالرواقيين إلى إسقاط الحدود السياسية ، واعتبار الإنسان إنسانا عالميا ، أى مواطنا للعالم كله .

وكما ضحى أفلاطون بالعائلة وبالملكية من أجل صالح دولته المثالية ، رأى الرواقيون إلغاء الدول من أجل دولة عالمية واحدة أو « جمهورية عالمية » تشمل الأرض كافة ، وتحرير الفرد من القوانين الإجتماعية ، وذلك بإلغاء كل نظمها الوضعية ، بحيث لا يصبح الفرد تابعا لمدينة أو دولة معينة .

راجع فى هذا الصدد : جورج سباين ، تطور الفكر السياسى . ج ٢ ، ترجمة حسن جلال العروسى ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ — ١٩٦٩ ، ص ٢٠٩ وما بعدها . — محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، ج ٢ ، دار المعرفة الجامعية — الاسكندرية ، ١٩٨٨ — ص ٢٧٣ وما بعدها .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والمدرسة الأبيقورية [1] . إلا أن هذه المدارس لم تخلف لنا ، فى موضوع العدالة ، مذهبا فلسفيا كاملا ، أو على الأقل اتجاها فكريا قائما بذاته .

* *

(1) وهى المدرسة التى أسسها « أبيقور » . ولد فى ساموس عام ٣٤١ ق . م من أب أثينى ، وأنشأ مدرسته فى أثينا حوالى سنة ٣٠٦ ، أى أنها كانت معاصرة للمدرسة الرواقية ، وكانت تسمى « بحديقة ابيقور » . وقد غلب على مذهب أبيقور طابع التطهر فى مجال الأخلاق ، وهو أسلوب مطروق فى ذلك العصر ، ومن هنا فإن وظيفة علم الأخلاق عنده هى القضاء على المخاوف الخيالية التى تعترض طريق تحقيق السعادة . ويستطيع الإنسان بلوغ هذه الغاية بالفهم والإدراك الصحيح للظواهر . وثمت عناصر اخرى هامة تساعد فى الوصول إلى اللذة العظمى أى السعادة ومنها ضبط النفس ، إذ أنه يتيح لها التقدير الحق لحدود اللذة والألم ، وكذلك الشجاعة ، باحتقارها للموت والألم ، والعدالة التى تعلمنا أنه لا يوجد أى خوف من عقاب أخروى يكون عائقا أمام طمأنينة العقل وراحته ، وكذلك الصداقة تعد عنصرا هاما فى تحقيق اللذة العظمى أى السعادة ، فإليها يرجع الشعور بالعون المتبادل أى المشاركة وبالأمن للفرد .

راجع : محمد على أبو ريان ، المرجع السابق ، ص ٢٦٩ وما بعدها .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثاني

أثر الفلسفة الإغريقية على فقهاء الرومان وفلاسفة الإسلام

وبعد أن انتهينا من بيان مفهوم العدالة فى مختلف الآراء والمذاهب الفلسفية عند الإغريق ننتقل إلى دراسة أثر هذه الفلسفة على الفقه الرومانى والفلسفة الإسلامية ، حتى يمكن الوقوف بكل دقة على قيمة الميراث الذى خلفته الفلسفة الإغريقية فى موضوع العدالة للفكر والفلسفة فى أطوارهما المتعاقبة .

المبحث الأول

أثر الفلسفة الإغريقية على فقهاء الرومان

لا جدال فى أن المرحلة التقليدية التى عاصرت تطور الفقه الرومانى كانت هى القرنين الثانى والثالث بعد الميلاد ، وأن كتابات فحول الفقهاء الرومان فى ذلك العهد قد جمعت فى منتصف القرن السادس الميلادى ، وبالتحديد فى عام ٥٣٣ ميلادية ، فى مدونة واحدة نشرها الامبراطور جستنيان Justinian .

وكان رجال القانون من الرومان فقهاء شارحين ولم يكونوا فلاسفة: فقد بلغوا شأوا عظيما فى صياغة القوانين الوضعية التى وضعت نصب أعينها مشاكل الحياة المحددة ، ومتطلبات الواقع المتغيرة ، واستطاعوا بذلك أن يطوروا القانون بما يتفق مع الاحتياجات الجديدة بصياغته فى قوالب شكلية تنم عن براعة وعبقرية متقدة ، ونتج عن ذلك أن انتهى الأمر بالقانون الرومانى أن أصبح قوة من أعظم القوى الفكرية فى تاريخ الحضارة الأوربية ، بسبب ما تضمنه من مبادىء ومن تصنيف للمعرفة فى

مختلف فروعها ، وأصبح الناس جميعا فى حاجة إلى تعرف هذا الأسلوب فى التصنيف فى مختلف الموضوعات ، بعد أن تبين لهم أن أسلوب هؤلاء الفقهاء فى البحث وترتيب الحجج يمثل منهجا عاما مقبولا لمختلف أساليب البحث النظرى والسياسى ، بحكم ما تضمنه منطقهم من معالجة لحقوق الأفراد .

ومع ذلك فلم يكن للرومان فلسفتهم الذاتية الخاصة[1] ، ولم يستطيعوا أن يتوصلوا إلى درجة عالية فى التجريد النظرى أو فى الأفكار الفلسفية المحضة كما فعل فلاسفة الإغريق . ولذلك فكثيرا ما يصعب علينا الحكم بمدى جدية الأفكار الفلسفية التى نصادفها فى كتابات هؤلاء الفقهاء فى ميدان القانون ، إذ لا يتبين ما إذا كانوا قد اقحموا بعض الأفكار والنظريات الفلسفية لمجرد تجميل كتاباتهم ، أم أنها كانت ذات تأثير حقيقى فى تخريجهم للقانون ، وإن كان من المرجح أنهم لم يرموا قط إلى تطعيم القانون بالفلسفة ، وأن فلسفتهم لم تكن فلسفة بالمعنى الفنى الدقيق .

وكان الرومان على صلة بالثقافة الإغريقية[2] ، ولكن تلك الصلة لم تتوثق إلا منذ القرن الثانى قبل الميلاد ، وبصفة خاصة بعد أن أخضعت

---

(١) راجع : جورجيو ديل فيكيو ، تاريخ فلسفة القانون منذ قدماء الأغريق إلى عصر النهضة ، ترجمة ثروت أنيس الأسيوطى ، مجلة القانون والاقتصاد ١٩٦٨ — العدد الأول ، ص ١٣٢ ، حيث يقرر : لم يكن لروما فلسفة أصيلة . كانت قمة النشاط الروحى فى الشرق الدين ، ولدى الأغريق الفلسفة ، وهى فى القانون . فيه تبرز المعرفة الرومانية .

(٢) من الصعوبة أن نحدد على وجه الدقة التاريخ الذى التقت فيه روما مع بلاد الأغريق للمرة الأولى ، أن سلما أو حربا . راجع : د . محمود السقا ، أثر الفلسفة فى الفقة والقانون الرومانى ، مجلة القانون والاقتصاد ١٩٧٢ — العددان الأول والثانى ، ص ٢٠٧ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

روما بلاد الإغريق لحكمها نهائيا فى عام ١٤٦ ق . م [١] . وحينئذ بدأ يظهر بين الرومان أتباع للمدارس الفلسفية الإغريقية المختلفة . فالمدرسة الابيقورية مثلا كان داعيتها « لوكريس كارو Lucrèce Caro » : كما كان « سينكا Sénèque » و « مارك أوريل « Marc — Aurèle » يمثلان المدرسة الرواقية[٢] . وبصفة عامة فقد اتجه الفقهاء الرومان إلى الفلسفة الإغريقية ينهلون من ينابيعها ويستمدون منها أساسا لنظرياتهم القانونية [٣] .

---

(١) راجع ، ول ديورانت ، قصة الفلسفة : ص ١٢٩ ، حيث يقرر : « وعندما قام الرومان بنهب هلينيا (فى عام ١٤٦ قبل الميلاد) وجدوا هذه المدارس المتنافسة تتقاسم الميدان الفلسفى . وبما أن الرومان لم يكن لديهم الوقت والفراغ أو المقدرة على التأمل والتفكير أنفسهم ، فقد عادوا بهذه الآراء الفلسفية مع جملة مغانمهم إلى روما .

(٢) راجع : جورجيو ديل فيكيو ، تاريخ فلسفة القانون ، ص ١٣٢ .
— د . صوفى حسن أبو طالب ، مبادىء تاريخ القانون ، دار النهضة العربية — ١٩٦٧ ، ص ٣٤٠ هامش ٣ . — أحمد محمد غنيم ، تطور الفكر القانونى ص ٢٣ .

(٣) Cf. J. GAUDEMET, quelques remarques sur le droit naturel à Rome, R.I.D.A., 1952, t. 1, pp. 445 et s. — M. VILLEY, deux conceptions du droit naturel dans l'antiquité, R.H.D, 1953, pp. 475 et s. — R. MONIER, G. CARDASCIA et J. IMBERT, histoire des institutions et des faits sociaux, Paris — 1955, p. 213-215. — R. VILLERS, Rome et le droit privé, Paris — 1977, p. 98.

د . محمود السقا ، أثر الفلسفة فى الفقه والقانون الرومانى ، ص ٢٠٩ : « لقد كانت هنالك النظريات الفلسفية الجاهزة التى بلورها اقطاب الفلسفة اليونانية من أمثال أرسطو وزعماء المذهب الرواقى ، نظريات كانت على قرب قريب بالفكر القانونى ، حيث لازمه المنطق والقياس ، وقد أخذ كثير من فقهاء الرومان صوغ هذه النظريات واستعملوها فى فقههم الجديد ، سواء فى طريقتهم التى انتهجوها فى ميدان عملهم كفقهاء ، خاصة فى التفسير أو التأليف ، أو تقديمها كأساس بنى عليه صرح بناء قانونى جديد ، تغيرت معه كثير من الأفكار القانونية السائدة ، والتى بفضلها تغيرت معه كثير من المراكز القانونية داخل البنيان القانونى فى روما » .

=

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

غير أن أبرزو أهم من أشاع الفلسفة اليونانية فى روما ، وكان همزة الوصــل بين الفكر اليونانى والفكر اللاتينى هو « شيشرون Cicéron » (١٠٦ — ٤٣ ق ٠ م) ، الذى وضع عددا من المؤلفات التى تميزت ببلاغة رائعة ، وإن كانت فى مضمونها تكاد تكون يونانية تماما[1] ٠

ويكاد الإجماع ينعقد بين الباحثين على أن الفضل الأكبر فى ترجمة « مفهوم العدالة » فى صوغها القانونى فى روما يرجع إلى « شيشرون »٠ فقد تمكن ، بحكم عمله كمحام شهير فى روما ، من مزج فلسفة أســاتذته

وراجع عكس هذا الاتجاه : اميل برهييه ، تاريخ الفلسفة ، الجــزء الثانى ، الفلسفة الهلنستية والرومانية ، ترجمة جورج طرابيشى ، دار الطليعة — بيروت ١٩٨٢ ، ص ٢٠٤ ، حيث يقرر : « إن الطابع التاريخى للقــانون الرومانى يتمثل فى ارجح الظن فى استقلاله شبه التام عن الدين والأخــلاق ، وكذلك فى تصوره عن سيادة الدولة ، وهو ما لانجد له مثيــلا لدى مفــكرى اليونان ، وعليه ، وعلى الرغم من أن بعض التآليف النظرية مثل القــوانين لشيشرون استوحت المذهب الرواقى ، وعلى الرغم من اننا نستطيع أن نعثر لدى أولبيانوس على تعريف رواقى للعدالة : « الرغبة الدائمة والثابتــة فى اعطاء كل ذى حق حقه » ، لم تلعب الرواقية هنا سوى دور ثانوى ٠

(١) Cf. P. W. KAMPHUISEN, L'influence de la philosophie sur la conception du droit Naturel chez les jurisconsultes romains, R.H.D. 1932, p. 392. — M.-P. GUIBAL, de l'influence de la philosophie ..., op. cit., p. 124 : A Rome, Cicéron n'a fait que reproduire plus ou moins les leçons des maîtres, son œuvre constitue donc pour nous une source de renseignements précieuse, puisqu'à travers ses ouvrages on peut retrouver la pensée des philosophes grecs, surtout celle des stoïciens. — J. GAUDEMET, histoire de l'antiquité, op. cit., p. 191. — A. BRIMO, Les grands courants ..., op. cit., p. 39 : L'influence des Stoïciens grecs éclate à chaque ligne de l'œuvre de Cicèron.

ومن أهــم مؤلفــات « شــيشرون » فى فلســفة القــانون كتــابه « الجمهورية De Republica » وكتابه « وفقا للقانون De Ligibus » الذى لم يصل الينا كاملا ٠ويقال انه تركه ناقصا ٠ راجع : جورجيو ديل فيكيو ، تاريخ فلسفة القانون ، ص ١٣٣ ٠

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الإغريق بالواقع العملى ، عندما استخدم فكرة العدالة فى كثير من مرافعاته ، وتمسك بسمو القانون الأخلاقى على القانون الوضعى لتحقيق مصلحة من يتولى الدفاع عنهم [1] .

وبطبيعة الحال فإننا لن نتعرض فى هذا الصدد لأثر الفلسفة الإغريقية على الفقة الرومانى بصفة عامة [2] ، لأن ما يعنينا هو — على وجه الخصوص — بيان مدى تأثر الفقه الرومانى بالفلسفة الإغريقية فى موضوع العدالة .

وقد عرف « شيشرون » العدالة بأنها : « عادة إيتاء كل ذى حق حقه دون المساس بالصالح العام » :

Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata, suam cuique tribuns dignitatem.

ويقترب من هذا التعريف ما قال به الفقيه « أولبيانوس « Ulpien معرفا العدالة بأنها : « إرادة دائمة دائبة لإيتاء كل ذى حق حقه » :

---

(١) Cf. A. BILL, La morale et la loi, op. cit., p. 232 : Il soutient la supériorité du droit moral sur le droit positif, parce que cette thèse sert le mieux les intérêts de ses clients. — G. CIULEI, Les rapports de l'équité avec le droit et la justice dans l'œuvre de Cicéron, R.H.D. 1968, p. 640.

د . محمود السقا ، دراسة فلسفية لنظرية القانون الطبيعى ، مجلة مصر المعاصرة ١٩٧٦ و ١٩٧٧ ، ج ٢ ، ص ٥٤ .

(٢) لمزيد من المعلومات فى هذا الصدد يمكن الرجوع إلى :

M.-P.GUIBAL, de l'influence de la philosophie sur le droit romain et la jurisprudence de l'époque classique. Montpellier 1937.

د . محمود السقا ، اثر الفلسفة فى الفقه والقانون الرومانى ، مجلة القانون والاقتصاد ، ١٩٧١ — ١٩٧٢ .

Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi (١) .

ولعل أول ما يلفت النظر هو أن هذه الصيغة التى يقدمها لنا فقهاء الرومان صيغة تخييرية : شكلها سفسطائى ، فى حين أن مضمونها أرسطوطالى ، وهى تحتوى بايجاز على الأفكار الرئيسية للفلسفة الإغريقية .

فالنظرة الخاطفة إلى هذين التعريفين تذكرنا ولا شك بتعريف السفسطائى « بوليمارخوس » للعدالة بأنها « إعطاء كل ذى حق حقه »[٢] .

ومن جهة أخرى ، يبدو جليا من هذين التعريفين أن فقهاء الرومان قد نظروا إلى العدالة على غرار ما فعل فلاسفة الإغريق — على أنها فضيلة من الفضائل ، شأنها فى ذلك شأن الشجاعة والحكمة والعفة . وينبنى على ذلك أنه يلزم لوجود العدالة ذات المقومات التى تقوم عليها الفضيلة بصفة عامة : فإذا كانت الفضيلة تتطلب لوجودها أن يكون لدى الفرد عزيمة قاطعة ونية ثابتة على احترامها والإلتزام بمبادئها على وجه الاستمرار ، بحيث لا يكتفى بتصرف واحد فاضل حتى يوصف الفرد بالفضيلة ، فإن هذا هو أيضا شأن العدالة ، إذ يلزم لتوافرها وجود عزيمة ثابتة دائمة ، ولا يكتفى من الفرد بأن تكون أعماله عادلة ، بل يجب أن يثبت فى نفسه خلق العدالة على وجه الاستمرار وأن يظهر ذلك فى

---

(١) Cf. F. SENN, de la justice et du droit, 1927, p. 1 et s. — M.-P. GUIBAL, de l'influence de la philosophie ..., op. cit., p. 124. — P. W. KAMPHUISEN, l'influence de la philosophie sur la conception du droit naturel, op. cit., p. 403. — J. DABIN, théorie générale du droit, Paris, Dalloz — 1969, p. 350.

د . صوفى حسن ابو طالب ، مبادىء تاريخ القانون ، ص ٣٣٧ .

(٢) راجع ما سبق ، ص ٤٧ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أعماله وتصرفاته (١) • وما من شك فى أن عبارات شيشرون وأولبيانوس قد جاءت قاطعة الدلالة فى هذا المعنى : فقد عـرف شيشرون العـدالة بأنهـا « عـادة habitus animi » • والعـادة — كما هو معروف — تحمل دائما معنى التكرار والثبات والإستمرار • أما أولبيانوس فقد كان أكثر وضوحا عند ما عرف العدالة بأنها « إرادة دائمة دائبة :

« Iustitia est constans et perpetua voluntas ».

وغنى عن البيان أن هذا المبدأ الذى تقوم عليه فضيلة العدالة عند الرومان يعكس فى وضوح تام أثر التعاليم الأرسطوطالية : فقـد تطلب أرسطو — كما سبق أن رأينا — لوجود الفضيلة ، أن تكون عادة ثابتـة متأصلة فى النفس ، تظهر فى الحياة الخارجية بأعمال الخير (٢) •

أضف إلى ذلك ، أن وصـف العـدالة بأنها « إرادة voluntas » كما جاء فى تعريف شيشرون ، يقتضى القول بأن العدالة — كغيـرها من الفضـائل الأخرى — فضـيلة إيجابية : une vertu active ، وأنهـا علم science وفن art فى الوقت ذاته (٣) •

---

(١) Cf. ACCARIAS, précis de droit romain, Paris 1872, p. 3 : Pour mériter la qualification d'homme juste, Ce n'est pas assez de ne nuire à personne, il faut que cela soit réfléchi et voulu, en outre, des actes de justice accidentels, isolés ou espacés entre des actes injustes, ne suffisent pas, il faut l'habitude et la pratique constante de la justice. — F. SENN, De la justice ..., op. cit., p. 9. — M.-P. GUIBAL, De l'influence de la philosophie ..., op. cit., p. 125.

(٢) راجع ما سبق ، ص ٣٩ •

(٣) Cf. F. SENN, de la justice ..., op. cit., p. 11. — GUIBAL, De l'influence de la philosophie sur le droit romain ..., op. cit., p. 125-126. — P. W. KAMPHUISEN, l'influence de la philosophie sur la conception du droit naturel, op. cit., p. 403 : Les anciens consideraient la justice comme une vertu active; celui qui possède cette vertu peut d'abord

=

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فالعدالة « علم » يهدف إلى إيتاء كل ذى حق حقه • والعلم بسبق التصرف • ومن هنا فإن العدالة تفترض فى المقام الأول علم الفرد بالخير bonum والعدل aequum

وفضلا عن ذلك فإن العدالة « فن » ، ذلك بأنه لا يكتفى من الفرد بأن يكون عالما بما هو خير وعدل ، بل يجب أن تظهر هذه المعرفة فى أعماله وتصرفاته • وينتج عن ذلك بالضرورة أن العدالة ، بوصفها فضيلة ، تقتضى من الفرد إتيان أفعال العدل • فهى إذن « فن » يتعلق بالتصرف Art tendant à l'action . ولهذا يقرر الفقهاء أن « فضيلة العدالة » تضم بين جناحيها عناصر ثلاثة : العقل Ratio ، والقدرة facultas والإرادة voluntas : فالعدالة — ككل الفضائل — تفترض وجود العقل السليم الذى يستطيع الفرد بواسطته أن يحكم على الأفعال ، وأن يميز بين ما هو خير وما هو شر ، بين ما هو عدل وما هو ظلم • كما تفترض أيضا القدرة على التصرف facultas ، حتى يتمكن الفرد من إتيان أفعال العدل • وتفترض أخيرا وجود الإرادة الدافعة إلى التصرف voluntas تبعا لمقتضيات العدالة •

ومن الواضح أن ربط العدالة بالمعرفة والإرادة على هذا النحو يعكس أثر الفلسفة الأرسطوطالية التى تقضى ، كما سبق أن رأينا ، بأن الأفعال التى تنتجها الفضائل لا تكون عادلة ومعتدلة إلا إذا توافر لها شروط ثلاثة : الأول أن يعلم الفرد ماذا يفعل ، والثانى أن يريد بالإختيار التام وأن يريد الأفعال التى ينتجها لذاتها ، والثالث هو أنه عند الفعل يفعل بتصميم ثابت لا يتزعزع على أن لا يفعل خلافا لذلك البتة [1] •

=

juger ce qui est bien et ce qui est mal; elle donne en même temps la volonté qui incite à agir selon la raison, selon ce jugement.

— د • صوفى أبو طالب ، مبادىء تاريخ القانون ، ص ٣٣٧ هامش ٢ •

د • محمود السقا ، أثر الفلسفة فى الفقه والقانون الرومانى ، ص ١٣٦ •

(١) راجع ما سبق ، ص ٣٩ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وإذ قلنا أن فضيلة العدالة تقتضى معـرفة الخيـر وإرادة إتيانه :

La connaissance du bien et la volonté de la réaliser

فإن السؤال الذى يثور هو : كيف يمكن معرفة الخير bonum والعدل aequum ؟ وبعبـارة أخـرى ، كيف يسـتطيع الفـرد أن يميـز بين الخير والشر ، أو بين العدل والظلم ؟ يجيب الفقهاء على ذلك بقولهم إن فضيلة العدالة يمكن غرسها فى نفوس الأفراد بشتى الطـرق : إما بواسطة المشرع ، أو القاضى ، أو الفقيه ، أو حتى بواسطة أى فرد ينزع إلى تغليب مقتضيات العدل والخير فى محيط عمله • ولنقرأ قول الفقيه « أولبيانوس » الذى يجعل من تعليم فضيلة العدالة ووضعها فى حيـاة الأفراد موضع التنفيذ واجبا يقع على عاتق الفقيه ، فيقول : « مهمتنا نحن الفقهاء غرس أصول الخير والعدالة والتمييز بين الحق والبـاطل والمباح والمحظور ، وغايتنا جعل الناس أخيارا صالحين لا من طـريق استرهابهم بالعقوبات فحسب ، بل ومن طريق ترغيبهم بحسن الجـزاء أيضا • وهذه — إن لم يخطئ نظرى — فلسفة صحيحة لا عوج فيهـا ولا تغرير :

Car nous cultivons la justice, la science du bien et de l'équité; séparant la juste de l'injuste, le licite de l'illicite, désirant rendre les hommes bons, non seulement par la crainte des peines, mais encore par l'encouragement des récompenses : philosophie véritable, si je ne me trompe, et non simulée (1).

وعلى ذلك فإن الفقيه أو رجل القانون هو « كاهن العدالة » المتعمق فى ممارسة فلسفتها الحقة ، لا مجرد مشتغل بنصوص القانون وشكلياته • وما بنا من حاجة إلى أن ننظر إلى عبارات «أولبيانوس» بحسبانها تعبيرا دقيقا لتصوير فكرة القانون • ومع ذلك فما من شك فى أن الفقهاء الرومان قد بنوا دعامة من الفهم الصحيح للقانون وروحه ، لم يكن للعالم عهـد بمثلها من قبلهم • وبالرغم من أن التغييرات التى أدخلوها على فهـم

---

(١) قواعد وآثار فقهية رومانية ، ترجمة عبد العـزيز فهمى ، ص ٣٣ بنـد ٢٩ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

القانون وفقهه كان لها أسبابها الإقتصادية والسياسية المتصلة بوقتهم وظروفهم ، فإنهم بغير شك لم يرسموا هذه القيم لصناعة القانون إلا متأثرين بما ينبغى أن تكون عليه مهنتهم من ناحية المثل العليا[١] .

وزبدة القول أن العدالة فى الفقه الرومانى فضيلة ، تتميز — كغيرها من الفضائل الأخرى — بالثبات والاستمرار ، وتستلزم لوجودها المعرفة والإرادة المنبثقة عن الاختيار التام . ويمكن للفرد أن يكتسبها عن طريق التعليم المؤدى إلى الفضيلة ، سواء كان مصدره هو المشرع ، أو القاضى، أو الفقيه ، أو أى مصدر آخر .

على أن الفكر الرومانى لم يتوقف عند حد النظر إلى العدالة على أنها مجرد فضيلة خلقية ، بل أنه حاول الربط بقوة بين هذه الفضيلة وبين الأصول العامة التى يقوم عليها القانون :

ونقطة البداية فى هذا الصدد هى أن القانون يقوم على أصول ثلاثة :

١ — أن يعيش الإنسان شريفا : honeste vivre ;

٢ — وأن لا يضر أحدا : Alterum non Laedere ;

٣ — وأن يعطى لكل ذى حق حقه : Suum cuique tribuere .

وقد عبر عن ذلك الفقيه « أولبيانوس » بقوله أن « سنن القانون تقضى بأن تحيا حياة شريفة ، وألا تسىء إلى أحد ، وأن تعطى كل فرد ما هو حقه . وفقه التشريع هو الإحاطة بكل ما هو إنسانى وسماوى ، هو علم التفريق بين ما هو حق وما هو باطل »[٢] . وجاء أيضا فى مدونة

---

(١) جورج سباين ، تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى ، ترجمة حسن جلال العروسى ، دار المعارف بمصر — ١٩٦٩ ص ٢٤٩ .

(٢) Cf. F. SENN, de la justice ..., op. cit., p. 41. — A. BILL, La morale et la loi, op. cit., p. 253.

على بدوى ، مبادىء القانون الرومانى ، ١٩٣١ ، ص ١٥ — د . صوفى حسن أبو طالب ، مبادىء تاريخ القانون ، ص ٢٣٧ هامش ٢ — د . محمود السقا ، أثر الفلسفة على الفقه والقانون الرومانى ، ص ١٣٦ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

جستنيان : « القواعد التى يقوم عليها الشرع تتحصل فيما يلى : استقامة السير فى الحياة ، وعدم إيذاء أحد ، وإيتاء كل ذى حق حقه »(١) .

فإذا نظرنا إلى الأصل الأول ، وهو « أن يعيش الإنسان شريفا « honeste vivere » لوجدناه وثيق الصلة بالأخلاق بصفة عامة ، وبفضيلة العدالة بصفة خاصة ، ذلك أن الشرف honestum — كما يقرر الفقهاء — يتكون من مجموع الفضائل الأربع : الحكمة Prudence والعفة tempérance ، والشجاعة Force ، والعدالة Justice (٢) فإذا كانت العدالة — كما هو واضح — جزء من الشرف ، وكانت الحياة الشريفة هى إحدى القواعد أو الأصول التى بنى عليها القانون ، فإن النتيجة المنطقية لذلك هى أن العدالة جزء لا يتجزأ من القانون .

ولكن هل يعنى الربط بين القانون وبين الشرف على هذا النحو أن الفقهاء الرومان كانوا يجهلون التفرقة بين القانون والأخلاق ؟ فى الواقع لا يمكن الإجابة على هذا السؤال بالايجاب . فالفقيه Paul يقرر صراحة وفى وضوح تام أن ثمة أشياء يسمح بها القانون لاتتوافق مع الشرف ، وهو ما يعنى أن لكل من القانون والأخلاق مجاله الخاص . وكل ما فى الأمر هو أن مشكلات القانون والعدالة والتشريع قد نوقشت فى بادىء الأمر بواسطة الفلاسفة ، الذين ربطوا بين « خير النفس » وبين « خير المدينة » أو بين دائرة الأخلاق ودائرة السياسة ، لأنه لم يكن من المتصور — فى العصور القديمة بصفة خاصة — أن يكون الفرد شريفا دون أن يكون أولا وقبل كل شىء مواطنا صالحا . وعندما تناول فقهاء القانون بعد ذلك التعريفات الخاصة بفلسفة القانون اكتفوا بترديد تعاليم

(١) مدونة جستنيان ، ترجمة عبد العزيز فهمى ، ١ ، ١ ، ٣ .

(٢) Cf. F. SENN, de la justice ..., op. cit., p. 41 et s. — GUIBAL, de l'influence de la philosophie ..., op. cit., p. 126. — J. DABIN, théorie générale du droit, op. cit., p. 350 : Selon une classification héritée des stoïciens, l'honestum se compose de ces quatre parties principales : la justice, la prudence, la tempérence et la force.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفلاسفة دون أن يهتموا بتصحيحها أو تعديلها بما يتلاءم ومقتضيات الفكر القانوني[١] .

وأما فيما يتعلق بالمبدأ الخاص « بعدم الإضرار بالآخرين «alterum non laedere» فإنه يعد بمثابة النتيجة الطبيعية للمبدأ الأول . ذلك أنه لكي يتحقق الخير الأسمى أو « الشرف » ينبغي على المرء أن يمارس واجبات العدالة في سلوكه تجاه الآخرين[٢] . ولا شك أن هذا المبدأ يعكس في وضوح تام صدى الفلسفة الأرسطوطالية التي تقضي بأن العدالة هي في حقيقة الأمر فضيلة خاصة بالغير ، أي أنها — على عكس الفضائل الأخرى — لا تظهر إلا في علاقات الفرد مع غيره من الأفراد[٣] .

ويتولد عن الالتزام بعدم الإضرار بالآخرين ، إلتزام آخر ، هو : « إعطاء كل ذي حق حقه « suum cuique tribuere » . وما من شك في أن العدالة تلتقي ، في التطبيق العملي ، مع هذا الأصل الثالث من أصول القانون ، لأن جوهر العدالة — كما يعرفها كل من شيشرون وأولبيانوس — يتمثل في « إيتاء كل ذي حق حقه » .

---

(١) Cf. M. VILLEY, deux conceptions du droit naturel, op. cit., p. 467 où il déclare que : « C'est bien de cette façon que les choses se sont passées à Rome; les quelques textes transmis par le Digeste, et qui définissent la justice, Le Droit ou la jurisprudence, sont au moins pour la plus grande part littéralement empruntés à des philosophes». — Voir aussi, J. DABIN, théorie générale du droit, op. cit., p. 349.

(٢) Cf. GUIBAL, De l'influence de la philosophie ..., op. cit., p. 127. — J. DABIN, théorie générale ..., op. cit., p. 348 : Nul homme ne peut se prétendre bon et honnête s'il ne respecte « d'une volonté ferme et perdurable » la justice.

(٣) راجع ما سبق ، ص ٣٩ — ٤٠ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وفى جملة من القول فإن العدالة ترتبط بالقانون برابطة لا انفصام لها ، وهذا هو ما حدا بالبعض مثل شيشرون إلى القول بأن العدالة هى جوهر القانون[1] . وقد بلور هذا المعنى وابرزه الفقيه الرومانى « سلس Celse » عندما عرف القانون بأنه : « فن الخير والعدل : ius est ars boni et aequi »[2] . كما عبر عنه أيضا الفقيه Paul بصورة مماثلة :

id quad semper aequum et bonum est ius dicitur[3]

وهكذا ربط فقهاء الرومان — محتذين فى ذلك حذو فلاسفة الإغريق — بين الجانب الخلقى للعدالة وبين جانبها القانونى : فالعدالة ليست فضيلة خلقية فحسب ، بل أنها أيضا ضرورة قانونية ، لأن القانون يعتمد عليها ، ومنها يستمد صيغه وأحكامه .

ولكن ماذا يعنى فقهاء الرومان بعبارة « إيتاء كل ذى حق حقه » ؟ وبعبارة أخرى ، ما هو جوهر العدالة من الناحية القانونية ؟

هذه العبارة ، كما هو واضح ، تدل على أن ثمة حقوق يتمتع بها الأفراد فى مواجهة بعضهم البعض ، وهنا — كما يقرر شيشرون — يكمن أساس القانون كما تعبر عنه الطبيعة . ذلك أن مبادىء القانون لا تستمد من آراء الناس ، بل من الطبيعة ذاتها[4] . وبيان ذلك أن الطبيعة حبت الإنسان وحده بقوة غريزية أو فطرية une force innée هى

---

(١) د . صوفى حسن ابو طالب ، مبادىء تاريخ القانون ، ص ٣٢٧ .

(٢) Cf. F. SENN, de la justice ..., op. cit., p. 34. — KAMPHUISEN, l'influence de la philosophie sur la conception du droit naturel, op. cit., p. 404.

(٣) Dig. 1, 1, 1, 11. Cité par KAMPHUISEN, op. cit., p. 404.

(٤) De inventione, 2, 53, 161. Cité par F. SENN, de la justice ..., op. cit., p. 21.

وراجع أيضا : جورجيو ديل فيكيو ، تاريخ فلسفة القانون ، ص ١٣٣ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العقل • وعن هذه القوة انبثقت بعض الأفكار مثل : الديانة ، الاحسان . الاعتراف بالجميل ، حب التملك ، الدفاع عن النفس وعن المال ، الاحترام ، الصدق ••• الخ • وهذه الأفكار العديدة تفترض بالضرورة وجود روابط وعلاقات متعددة فى المجتمع : ففكرة الديانة تتضمن القيام بطقوس خاصة وعبادة معينة نحو الآلهة ، والمحبة تتضمن القيام بخدمات معينة وتقديم المعونة لذوى القربى ، والدفاع عن النفس أو عن المال يتضمن دفع كل اعتداء أو كل ظلم يقع من الغير ، وفكرة الاحترام هى التى تدفع الناس إلى معاملة من هم أرفع منهم شأنا معاملة طيبة ، والصدق هو الذى يدفع الناس إلى احترام الكلمة المعطاة أو التعهد والابتعاد عن الغش فى المعاملات ••• الخ •

فضرورات الحياة فى المجتمع تقتضى إذن قيام صلات وروابط عديدة بين كائنات مختلفة وغير متساوية تماما : الآلهة والفرد ، الآباء والأبناء ، الأقارب فيما بينهم ، المحسن ومن يتلقى الإحسان ، الجانى والمجنى عليه؛ من يتولى الإدارة والخاضع للإدارة ، المتعهد ومن صدر لمصلحته التعهد، المودع والمودع لديه ، وهكذا • وفائدة هذه الأفكار التى أوحت إلى بنى الإنسان بها تلك القوة الغريزية أو الفطرية هى تحقيق الإنسجام بين أفراد المجتمع والوصول إلى نفعهم العام Le bien commun ، عن طريق وضع كل شخص فى المكان المناسب له والعمل على تحقيق التعادل بين ما يعطيه وما يأخذه • وعلى ذلك فإن تطبيق هذه الأفكار التى يوحى بها العقل فى العلاقات الاجتماعية هو الذى يؤدى إلى تحقيق العدالة [١] •

وينتج عن هذا أن العدالة تهدف إلى تحقيق الخير العام للمجموع، وتكمن فى المحافظة على المساواة النسبية égalité proportionnelle التى تربط الفرد بغيره من الكائنات فى المجتمع ، والتى تنشأ إما بفعل الطبيعة ، وإما بفعل الظروف نتيجة دخول الفرد فى علاقات متبادلة مع

---

(١) Cf. KAMPHUISEN, l'influence de la philosophie ..., op. cit., p. 404.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

غيره من الأفراد • ومعنى ذلك أن المساواة التناسبية التى تحكم الأفراد فى علاقاتهم المتعددة قد تمليها طبيعة الأشـياء ، وقـد تفرضها طبيعة العلاقة القانونية • وتطلق النصوص على علاقة التناسب هذه : aequum أى التعادل أو التناسب (١) • وقد أطلق أرسطو على هـذا النـوع من المسـاواة ، كمـا سـبق أن رأينا (٢) ، إسـم « المسـاواة الهندسـية égalité géométrique » ، لأن الهندسة تستخدم النسب ، أى أنها توزع الأشـياء وفقا لمرتبتها ، وتحفظ الفوارق بينها • ويقرر « ايسـوقراط Isocrate » أن هذه المسـاواة هى وحـدها التى تحقق العـدالة • ويضيف إلى ذلك قوله أن ثمة نوعين من المساواة عرفتهما المجتمعـات البشرية قديما : الأولى تمنح ، دون ما تفـرقه أو تمييز ، نفس المـزايا لجميع الأفراد ، والثانية تعطى كل فرد ما يستحقه تبعا لاستئهاله • ولم يجهل الأثينيون ما هو الأكثر نفعا من بين هذين النوعين من المساواة ، فرفضوا تلك المساواة التى تمنح نفس المزايا لكل من الفضلاء والأشرار على اعتبار أنها تنافى العدالة ، بينما فضلوا النوع الثانى من المسـاواة الذى يكافىء كل فرد أو يعاقبه على حسب استئهاله (٣) •

ينبغى إذن أن تسيطر العدالة على كافة علاقات الفرد وتصرفاته ، لأنها تهدف إلى تحقيق الخير العام عن طريق تحقيق المساواة بين الناس وإقامة التعادل بين ما يأخذون وما يعطون • فإذا حدث أى إخلال بهذه

---

(١) Cf. F. SENN, de la justice ..., op. cit., p. 30, not. 1 : Est aequum ce qui est conforme à ce rapport de proportionnalité.

وراجع أيضا : جورج ديل فيكيو ، تاريخ فلسفة القانون ، ص ١٣٥ • د • عمر ممدوح مصطفى ، أصول تاريخ القانون ، دار المعارف بمصر ١٩٦٣ ، ص ١١٢ هامش ٣ • د • صوفى حسن أبو طالب ، مبادىء تاريخ القانون ، ص ٣٣٨ •

(٢) راجع ما سبق ، ص ٨٣ •

(٣) Cf. F. SENN, de la justice ..., op. cit., p. 29-30 not. 1.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المساواة ، فإن العدالة aequitas تقتضى إزالة هذا الخلل أو إصلاحه وإعادة التناسب إلى ما كان عليه مرة أخرى •

وقد ثار التساؤل عن الأصل اللغوى لكلمة aequitas ، وعما إذا كانت قد احتفظت دائما بذات المعنى الذى اعطاه لها شيشرون وغيره من فقهاء الرومان ، وهل ثمة تطابق أو تماثل بينها وبين الكلمة اللاتينية: Justitia • وربما كان الدافع وراء كل هذه التساؤلات هو أن كلمة aequitas قد تباين معناها فى كتابات شيشرون الفلسفية مما دفع بالباحثين إلى عالم الحيرة والتردد •

وقد ذهب البعض إلى أن كلمة aequitas التى استخدمها الرومان للتعبير عن معنى العدل والعدالة إنما ترجع فى الحقيقة إلى أصل إغريقى • فهى تعبير مستمد من معنى العدل عند الإغريق • على أنه ثمة رأى آخر يقرر أن كلمة aequitas كلمة من أصل لاتينى ، وأنه لا صلة لها بالأصل اللغوى لكلمة العدالة عند الأغريق [1] •

وأيا ما كان الأمر ، فلا خلاف بين الباحثين فى أن كلمة aequitas قد تعرض معناها لتطورات متلاحقة ، واختلف مضمونها تبعا للتقدم الفكرى والأخلاقى الذى شهدته روما • يدل على ذلك ما ورد فى كتابات شيشرون وغيره من فقهاء الرومان :

ففى بادىء الأمر كانت هذه الكلمة تعنى المساواة المطلقة égalité absolue أو التعادل التام والتوازن الكامل بين ما يعطيه الفرد وما يأخذه : aequalitas, unitas . كما كانت تستخدم أيضا للدلالة على المكان المسطح أو ذات المستوى الواحد • وفى إطار هذا المعنى فإن المعاهدة مثلا كانت توصف بأنها عادلة aequum عندما

---

(١) راجع فى عرض هذا الخلاف :

GUIBAL, de l'influence de la philosophie ..., op. cit., p. 162 et s.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تحقق المساواة المطلقة بين الطرفين ، وبالعكس ، فإنها توصف بأنها ظالمة iniquum عندما يخضع أحد الطرفين الطرف الآخر لإرادته وسلطانه •

ومنذ عصر شيشرون فإن كلمة aequitas ، وإن كانت قد احتفظت بمعناها القديم الذى يدل على المساواة ، إلا أنها لم تعد تدل على المساواة الجامدة أو المطلقة ، بل تطور معناها بحيث أصبحت تفيد معنى « المساواة التناسبية égalité proportionnelle . » • وقد انعكس هذا التطور على فكر شيشرون نفسه وإن كانت آراؤه فى هذا الصدد قد جاءت أكثر اضطرابا وأقل وضوحا :

ففى كثير من النصوص نجد أن شيشرون يستعمل كلمة aequitas على أنها مرادف لكلمة Justitia . • من ذلك مثلا أنه عندما يقسم العدالة ، على غرار ما فعل أفلاطون ، إلى أنواع ثلاثة : علاقة الفرد بالآلهة ، وعلاقته بروح الأسلاف ، وعلاقته بالبشر جميعا ، يعطى لكلمة aequitas معنى العدالة justitia ، ولا يشير إلى وجود أى اختلاف بين الكلمتين[١] •

وفى نصوص أخرى نجده ، متأثرا فى ذلك بالفلسفة الأرسطوطالية، يعطى كلمة aequitas ذات المعنى الذى أعطاه لها أرسطو وهو الملاءمة أو الانصاف ، ويقرر أنها معيار لا غنى عنه لتطبيق القوانين ، لأنه هو الذى يحد من غلواء القوانين عند تطبيقها ويجعلها موائمة للحالات الخاصة • وعندئذ يكون الإنصاف aequitas هو قمة ما تصبو إليه العدالة : Justitia maximae propria . ولهذا السبب فإن العدالة — تبعا لشيشرون — هى جوهر ومبدأ القانون الطبيعى jus naturale الذى يتوافق مع الشعور بالعدالة كما أودعتها الآلهة فى قلوب البشر .

---

(١) Cf. GUIBAL, de l'influence de la philosophie ..., op. cit., p. 163. — G. CIULEI, Les rapports de l'équité avec le droit ..., op. cit., p. 645.

د • محمود السقا ، أثر الفلسفة على الفقه والقانون الرومانى ، ص ١٣٤ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهى أيضا المبدأ الــذى يجب أن يهيمن على القانون المدنى jus civile ، أو بعبارة أخرى ، المثل الأعلى الذى يجب أن تنســج على منواله ؛ أو على الأقل تقترب منه ، القوانين الوضعية :

jus civile est aequitas constituta iis qui ejusdem civitatis sunt (١)

وهــذا هــو نفس الرأى الــذى نادى به أيضــا كل من « بلوت « Plaute » و « تيرنس « Tèrence » : فالعدل أو الإنصــاف aequum فى رأيهما هو المثل الأعلى للعدالة justice وهو الذى يكمل القانون :

L'aequum et bonum apparaissaient comme l'idéal de la justice et complétaient la loi.

وفى إطار هذا المعنى أيضا كان تعريف الفقيه « سلس « Celse » للقانون بأنه « فن الخير والعدل : « Jus est ars boni et aequi » ، وهو تعريف يدل دلالة واضــحة على أن العــدالة هى المبدأ الــذى يلهم القانون ، وأن القانون الوضعى ما هو إلا التطبيق العملى لهذا الشعور السامى بالعدالة ، هو انعكاس لهذا المثل الأعلى للعدالة كما تعبر عنــه مبادىء الانصاف • وفى الجملة فإن القانون الوضعى عندما يكون مطابقا فى أحكامه لمبادىء الخير والعــدل ، فإنه يحــقق « العــدالة الطبيعيــة « L'équité naturelle » ومن ثم يمكن القول أنه يحــقق « العدالة المدنية « L'équité civile ».

وقد سبق القول أنه لا ينبغى النظر إلى تعريف « سلس « Celse » للقانون على أنه يخلط ما بين دائرتى القانون والأخلاق ، وإنما يجب أن ننظر إليه على اعتبار أنه أثر من آثار الفكر الفلسفى(٢) •

---

(١) Cicéron, topica. 2. Cité par GUIBAL, l'influence de la philosophie ..., op. cit., p. 164.

(٢) ويبرر M.-P. GUIBAL هــذا المزج بين القــانون والأخــلاق بقوله :

=

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقد حاول البعض [1] حل مسألة التضـــارب بين آراء شيشرون فى موضوع العدل والعدالة بقوله إن شيشرون فى شبابه وحتى سن الســـتين كان ينظر إلى « الإنصاف » على أنه فكرة منفصلة عن القانون والعدالة، وأن لكل منهم مجاله الخاص . أما بعد سن الستين ، ونتيجة لتأثره بالأفكار الفلسفية ، فقد عالج هذه الأفكار الثلاثة من منظور أخلاقى ، الأمر الذى ترتب عليه أن أعطى للعدالة معنى يفيد العدل أو الإنصاف .

وجماع ما تقدم أن القانون الوضعى ينبغى أن يكون مطابقا للعدالة . على أن الأمر ليس دائما كذلك : فقد يطابق القانون العدالة أحيانا وقـــد يخالفها أحيانا أخرى ، وهنا يأتى دور « الإنصاف » فى الحـــد من غلواء القوانين عنـــد تطبيقها حتى تكون موائمة للحالات الخاصـــة . ويمـــكن الاستعانة به كذلك فى إكمال نقص القواعد القانونية سواء فى الأحـــوال التى يكون النص التشريعى فيها ناقصا ، أو فى الأحوال التى لم ينظمهـــا المشرع بنصوص صريحة . فالعدل هو المثل الأعلى أو قمة summum ما تصبو إليه العدالة .

وفى ضوء هذا التحليل يتعين علينا فهم تعريف شيشرون للعدالة بأنها: « عادة إتياء كل ذى حق حقه دون المساس بالصالح العام » . فالهدف من العدالة هو تحقيق الخير العام Le bien commun ويترتب على ذلك أنه فى حالة التعارض بين المصلحة الخاصة للفرد وبين مقتضيات الصالح العام ،

=

« Jusqu'à la fin de la République, le droit à Rome était bien délimité en « jus » et « fas », et toute idée de moralité était étrangère à la conception des relations juridiques. Mais bientôt les spéculations philosophiques ont révélé aux prudents des principes elevés de justice : on s'habitua à comparer toute activité à cet idéal nouvellement proposé, au sentiment d'équité que l'étude de la philosophie a développé et que reclamait l'évolution des mœurs », de l'influence de la philosophie ..., op. cit., p. 165.

(1) Cf. G. CIULEI, Les rapports de l'équité ..., op. cit., p. 645 et s.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فإن مبادىء المواءمة أو « الانصاف « Equité » تقضى بتغليب جانب الصالح العام • وحرى بالملاحظة أن هذا القيد الذى أدخله شيشرون على تعريفه للعدالة لم يكن قيدا نظريا محضا ، بل وجدت له تطبيقات تشريعية متعددة سواء فى القانون الرومانى أو فى القانون الأغريقى [١] •

والعدالة ، بما تهدف إليه من تحقيق الخير العام bonum ، تمثل جوهر القانون الطبيعى : فالطبيعة ، كما سبق القول ، قد وهبت الإنسان عددا من الأفكار يهتدى بها فى تنظيم علاقاته مع غيره بقصد إيتاء كل ذى حق حقه • وقد ذهب فقهاء الرومان إلى أنه من مجموع هذه الأفكار يتكون القانون الطبيعى Jus naturale [٢] •

فقد سبق أن ذكرنا ما قرره شيشرون من أن العدالة هى جوهر ومبدأ القانون الطبيعى ، وأن الخير bonum والعـــدل aequum يتواءمان مع روح قانون الطبيعة • وهذا هو ما يؤكـــده أيضـــا الفقيـــه « بولس « Paul » ، إذ يعرف القانون الطبيعى بأنه « القانون الموافـــق للعـــدل والخير :

Semper aequum ac bonum est jus dicitur, ut est jus naturale (3).

ويقرر الفقيه « بومبونيوس « Pomponius » أنه من العدالة ، طبقا لمبادىء القانون الطبيعى ، ألا يثرى الشخص على حساب غيره بدون وجه حق • أضف إلى ذلك أن كثيرا من النصـــوص التى وردت فى الموســـوعة

---

(١) Cf. F. SENN, de la justice ..., op. cit., p. 47.

(٢) Cf. GUIBAL, de l'influence de la philosophie ..., op. cit, p. 166. — KAMPHUISEN, l'influence de la philosophie sur la conception du droit naturel, op. cit., p. 399-400.

د • صوفى حسن أبو طالب ، مبادىء تاريخ القانون ، ص ٣٣٢ •

(٣) Dig. L 1, De just. et jur. 11. Cité par SENN, de la justice..., op. cit., p. 34.

Digeste قد أضيفت فيها صفة الـ naturalis إلى كلمة العدالة aequitas [1] .

فالقانون الطبيعى هو ، على هذا النحو ، المصدر الذى تنبثق منه مبادىء العدل والإنصاف . وهذا القانون هو فى الواقع أحد نماذج ثلاثة من نماذج القانون التى عرفها الرومان : القانون المدنى Ius civile ، وقانون الشعوب Ius gentium ، والقانون الطبيعى Ius naturale . أما القانون المدنى فهو القانون الخاص بالمواطنين الرومان أو قانون المدينة الذى تكون من تقاليدهم ونظمهم ، والذى كان محصورا فى قواعد الألواح الاثنى عشر والنصوص المكملة لها بعد ذلك . أما النوعان الآخران من أنواع القانون فليسا بهذا الوضوح ، لا من ناحية التفريق بين قانون الشعوب والقانون الطبيعى ، ولا من ناحية العلاقة بين الإثنين وبين القانون المدنى . وقد استعمل شيشرون كلا الاصطلاحين — أى قانون الشعوب والقانون الطبيعى — دون أن يحاول التمييز بين مدلولهما . والرأى السائد أن الأصل التاريخى للتفرقة بين الإصطلاحين هو أن تعبير « قانون الشعوب » كان من خلق فقهاء القانون ، وكان يقصد به مجموعة القواعد القانونية التى أنشأها بريتور الأجانب praetor perigrinus [2] مستخلصا إياها من مبادىء القانون الرومانى بعد تجريدها من الشكليات والرسميات ، ومن المبادىء العامة التى تقرها جميع الشعوب المجاورة ، ومن مبادىء العدالة ، لكى تحكم العلاقات بين الرومان والأجانب أو بين الأجانب وبعضهم البعض . أما اصطلاح « القانون الطبيعى » فلا جدال فى أنه تعبير فلسفى إغريقى الأصل . وكما سبق القول ، فإن مدلول كل من التعبيرين متداخل عند فقهاء القانون المتقدمين وعند شيشرون على

---

(١) Cf. Dig., 38, 8, 2 — 41, 1, 9, 3 — 44, 4, 1, 1 — 49, 15, 19 pr. — 15, 1 11, 2 (natura aequum) — 47, 4, 1, 1. Ces textes ont été mentionnés par GUIBAL, op. cit., p. 166 not. 3.

(٢) انشئت وظيفة بريتور الأجانب عام ٢٤٢ ق . م ليتولى القضاء فى روما بين الأجانب بعضهم البعض أو بينهم وبين الرومان .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

السواء[1] : فكلاهما بغير تفرقة يعبر عن مبادىء هى من البديهيات العامة المشتركة فى قوانين شعوب مختلفة ، كما يعبر عن مبادىء معقولة متوارثة وصحيحة بغير حاجة إلى ردها إلى أى نظام معين من النظم القانونية .

وبمرور الزمن وجد الفقهاء أسبابا تسوغ التفريق بين قانون الشعوب والقانون الطبيعى . فعندما كتب « جايوس Gaïus » مثلا فى القرن الثانى استمر على معاملة التعبيرين باعتبار أنهما متـرادفان[2] . أما « أولبيانوس Ulpien » ومن بعده كتاب القرن الثالث فقد اتجهوا إلى التفرقة بين مدلول القانونين[3] . وقد أضفت هذه التفرقة على التعريف القانونى الكثير من التحديد وإن تضمنت نقدا خلقيا للقانون فى خصوصية أن الامر الذى يتوافق الناس عامة على ممارسته ليس بالضرورة معصوما

---

(١) راجع فى ذلك : على بدوى ، ابحاث التاريخ العام للقانون ، الجزء الأول — تاريخ الشرائع ، الطبعة الثالثة ١٩٤٧ ، ص ٦٩ هامش ٢ — د . عمر ممدوح مصطفى ، أصول تاريخ القانون ، ص ١١١ — د . صوفى حسن أبو طالب ، مبادىء تاريخ القانون ، ص ٣٣٩ — ٣٤٠ .

(٢) فقد جاء فى نظم « جـايوس » ، ١ ، ١ : « كل الأمم التى تحـكم بالقوانين والعرف تنبع فى بعض الأمر قانونا خاصا بها ، وتنبـع فى البعض الآخر قانونا عاما بين بنى الإنسان جميعا ، لأن ما تسنه كل أمة لنفسها خـاص بهذه الأمة نفسها ، وسمى لذلك قانونا مدنيا أى قانونا خاصا بالمدينة نفسها ، ولكن ما تسنه العدالة الطبيعية التى أودعتها الطبيعة قلوب الناس جميعـا ووعتها شعوب الأرض كافة ذلك مانسميه قانون الشعوب . ومن أجل ذلك تجد فى روما قانونين : قانونا مدنيا خاصا بالمدينة وقانونا عاما شـائعا بين الناس من كل جنس » . د . صوفى أبو طالب ، المرجع السابق ، ص ٣٤٠ هامش ١ وقد أشار فى ذلك إلى على حافظ ، أسـاس العدالة فى القـانون الرومانى ، ص ٤ .

(٣) فقد ورد فى « نظم جستنيان : ١ ، ٢ ، ٢ » ما نصه : « أما قـانون الشعوب فهو مشترك بين جميـع شعوب الجنس البشرى . إذ مطـالب الإنسان وحاجاته فى الحياة اضطرت الشعوب إلى خـلق بعض ضروب من الأنظمة : فالحروب مثلا تولد عنها نظام الأسر والرق ، وهما أمران مخالفان للقانون الطبيعى ، فإن الناس جميعا يولدون فى الأصل أحرارا » . مدونة جستنبان ، ترجمة عبد العزيز فهمى ، ص ٦ و ٧ .

من الخروج على العدل أو العقل لمجرد توافر هذا التوافق . ولعل النقطة التى يفترق عندها قانون الشعوب عن القانون الطبيعى افتراقا مميزا هى نقطة الرق ، فالطبيعة تؤكد أن الناس يولدون جميعا أحرارا متساويين ؛ فى حين أن قانون الشعوب يبيح الرق ويقبله .

وسواء أكان الفقهاء قد ميزوا بين قانون الشعوب والقانون الطبيعى أم لم يميزوا فإن أحدا منهم لم يكن ليشك فى وجود قانون أسمى من أى تشريع موضوع تسنه أية دولة . فقد تخيلوا القانون كما تخيله شيشرون ، كمفهوم عقلى عام غير متغير ، ومقدس ، وذلك على الأقل فيما يتصل بمبادئه الأساسية عن فكرة الحق وفكرة العدل . وكان معنى القانون الطبيعى هو جماع تخيلهم لما ينبغى أن يكون عليه القانون فى ضوء تصورهم لمبادىء قانونية سامية كثيرة منها : تعظيم شأن القصد (النية) الذى استهدفه المتعاقدان بحيث يعلو عن الكلمات والتعبيرات المكتوبة . وذلك أنه لكى يؤكد القانون معنى العدالة ومعنى الملاءمة والتعادل بين ما يعطيه الفرد وما يأخذه فى مجال معاملاته ، كما تقضى بذلك مبادىء القانون الطبيعى ، ينبغى ألا نقف عند ظواهر الأمور ، بل يجب سبر أغوارها ، والتعرف على مقاصدها الحقيقية ، بحيث تكون العبرة بالمقاصد والمعانى لا بالألفاظ والمبانى (١) ، لأن الوقوف عند ظواهر الأمور لا يمكن معه الوقوف على حقيقة العلاقات بين الأفراد ، وتكون النتيجة ، والحال هذه ، أن يحل الظلم محل العدل . ومن هنا كانت الحكمة التى تقرر أن « المغالاة فى الحق منتهى الظلم : « summum jus, summa injuria » تلك الحكمة التى عبر عنها « تيرانس » Tèrence « فى إحدى مسرحياته ، ورددها من بعده شيشرون (٢) ليواجه بها فقهاء عصره الذين عارضوا مبدأ هذه الحكمة منذ البداية ووصلوا إلى حد مهاجمة العدالة ذاتها :

---

(١) راجع فى هذا المعنى : على بدوى ، تاريخ الشرائع ، ص ١٣٠ — د . عمر ممدوح مصطفى ، أصول تاريخ القانون ، ص ١١٣ . — د . صوفى حسن أبو طالب ، مبادىء تاريخ القانون ، ص ٣٤٧ .

(٢) Ciceron, De off, 1, 10. Cité par GUIBAL, op. cit., p. 166.

in omni jure civili aequitatem reliquerunt, verba ipsa tenuerunt (١)

وقد أخذ عن هذه الحكمة مبدأ أن تطبيق القانون يجب أن يكون بروحه لا بنصه . ولا شك أن تطبيق هذا المبدأ كان له أثر بارز فى تطور أحكام القانون الرومانى القديم : فقد كان هذا القانون عبارة عن صيغ لفظية آمرة أو ناهية فيها ضيق وفيها صرامة لا هوادة فيها ، إلا أنه باللجوء إلى مبدأ العدالة تمكن الفقهاء الرومان من استنباط أو استخلاص قواعد للتفسير أكثر اتفاقا مع العقل ، وأمكنهم بذلك توسيع نطاق تطبيق هذا القانون وتبسيط نظمه القانونية وتجريدها شيئا فشيئا من الرسميات والشكليات وردها إلى أسس أخلاقية مشبعة بروح العدالة ومبادىء القانون الطبيعى (٢) . ونجد صدى هذه الحقيقة العلمية واضحا عند شيشرون ، حيث يقرر أنه بجانب القانون ، أو بالأحرى فوق القانون ، توجد العدالة ، وهذا هو ما يفسر أن من يتمسك بحرفية نصوص القانون يخالف ولا شك مبادىء العدالة والإنصاف باعتبارها المثل الأعلى الذى لا يمكن أن تحتويه كلية نصوص القانون . ومن الواضح أن مثل هذا القول يعكس بدوره أثر التعاليم الأرسطوطالية ، حيث يقرر أرسطو أن « العدل مع كونه عادلا ليس هو العادل القانونى أى العادل على حسب القانون ، بل هو تصحيح موفق للعدل القانونى المتحرج » (٣). وتطبيقا لذلك فقد أولى أرسطو — كما سبق أن رأينا — تطبيق القوانين العامة المجردة على الواقع المحسوس إهتماما واضحا ، وقرر أن عموم نصوص التشريع قد تكون سببا فى أن تصير غير صالحة للتطبيق على بعض الحالات

---

(١) Cf. GUIBAL, de l'influence de la philosophie ..., op. cit., p. 166.

(٢) على بدوى ، تاريخ الشرائع ، ص ٧٠ . ولمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع راجع :

Bernard VONGLIS, La lettre et l'esprit de la loi dans la jurisprudence classique et la rhétorique, Paris, Sirey — 1968.

(٣) الأخلاق ، ك ٥ ، ب ١٠ ، ف ٣ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الخاصة ، وبالتالى فإن تطبيق القوانين يستلزم نوعا من المواءمة • وهـذه المواءمة تتحقق بالإنصاف Equité [١]

فوق القانون توجد إذن مبادىء العدل والإنصاف • وقد أسس أرسطو ، وتبعه فى ذلك شيشرون ، هذه المبادىء على الطبيعة ، وقرر أنه يوجد « عدل طبيعى » ، عالمى ، يشعر به جميع بنى الإنسان ، دون أن توجد بينهم أية اتصالات أو اتفاقات مسبقة • ومعنى ذلك أنه يجب التفرقة ، فى هذا الصدد ، بين نوعين من العدالة : العدالة المكتوبة التى تجسدها نصوص القانون ، وهى عدالة مطلقة absolue أو جامدة ، بمعنى أنها تطبق دائما بصورة واحدة على جميع الحالات المتماثلة • والعدالة النسبية justice relative ، وهى ما يطلق عليها « عدالة المواءمة أو الإنصاف Equité » ، وبمقتضاها يتم التمييز بين الحالات الخاصة تبعا لظروفها وملابساتها ، بحيث يؤخذ فى الاعتبار جميع عناصر التقدير • وتطبيقا لهذا النوع الأخير من العدالة فقد ميز أرسطو ـ كما سبق أن رأينا [٢] ـ بين الأفعال التى تقع من الجانى ـ فى مجال الجرائم والعقوبات ـ عن عمد واختيار ، وتلك التى يرتكبها الفرد دون عمد أو اختيار • يقول أرسطو : « حينئذ يكون كل ما فى الفعل من عدل أو ظلم مترتبا على ما فيه من اختيار أو عدم اختيار ، فإذا كان الفعل إراديا فهو ملوم ويكون بهذا وحده خطيئة وظلما ، وبالتبع قد يكون فى الفعل ظلم بنوع ما من غير أن يكون فعل ظلم أى جريمة بمعنى الكلمة إذا لم يكن العمد متوافرا فيه » [٣] •

فعدالة الملاءمة أو الإنصاف تقتضى إذن عدم التمسك بحرفية النصوص والإنسياق وراء تطبيقها المنطقى البحت ، كما تقتضى أيضا عدم النظر إلى

---

(١) راجع ما سبق ، ص ٨٨ ـ ٨٩ ونجد صدى هذه الأفكار واضحا أيضا عند كل من Julien, ulpien, Paul, Celse .

(٢) راجع ما سبق ، ص ٨٧ ـ ٨٨ •

(٣) الأخلاق ، ك ٥ ، ب ٨ ، ف ٢ •

الفعل فى ذاته وإنما إلى النية الحقيقية للفاعل • وقد وجد الفقه والقضاء الرومانى فى هذا المبدأ البذور الأولى للعديد من النظريات التى كان لهـا عميق الأثر فى تطور القانون الرومانى ، مثل : الاعتراف بدور الإرادة ، تحديد معيار الخطأ الموجب للمسئولية سواء فى مجال العقود أو فى مجال الجرائم ، الاعتراف بدور القوة القاهرة ••• الخ •

وزبدة القول أن عدالة الملاءمة ، فى الفلسفة الأرسطوطالية وفى الفكر الرومـانى على حـد سواء ، تقـوم على أسـاس مبـدأ « النسـبية proportionnalité » ، لأنها تقتضى النظر إلى الحالات المتمـاثلة مع مراعاة ظروفها وملابستها •

على أن هذه « النسبية » التى تمثل جوهر الإنصاف ينبغى أن يتم تقديرها لا بالنظر إلى الفرد فى ذاته وباعتباره عضوا مستقلا عن غيره من الأفراد ، بل على اعتبار أنه عضو فى جماعة • وبعبارة أخرى ، فإن مبـدأ التناسب يجب أن يتم تقديره — كما سبق القول — فى ضوء المصـلحة العامة • ولعل هذا هو ما حدا بشيشرون إلى القـول بأن القانون يرفض الأنانيـة البشرية l'égoïsme humain لما تنطـوى عليـه من ضرر بالمجتمع ككل ، وإعمـالا لـذلك ، فإنه يعـد مخالفـا للعـدالة فى صـورتها الـكاملة ليس فقط من يبحث لنفسـه عن المـزايا حتى ولو أضر بالآخرين ، بل وأيضا هـذا الذى يتقاعس عن مساندة أقرانه فى لحظات الخطر [١] • أضف إلى ذلك ، فإن مبادىء الإنصـاف تفرض على الإنسان الالتزام بأن لا يضر غيره ، ليس فقط فى الحالات التى ينهى فيها القانون عن ذلك صراحة ، بل وأيضا فى جميع الحالات التى يترتب عليها الإخلال بمبدأ التعادل أو التناسب فى العلاقة • وتطبيقا لذلك ، فإن

---

(١) Cicéron, De off. 111, 5 et 6. — 1, 7 et 9. Cité par, GUIBAL, de l'influence de la philosophie ..., op. cit., p. 169.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من يرتكب تدليسـا غير مبـاح dolus malus (١) لا يعتبر عادلا ، لأن سـوء النيـة — كما يقول الفقيـه « أولبيانوس Ulpien » — يعتبر إنتهاكا صارخا للعدالة (٢) :

Hoc edicto, praetor favet naturali aequitati qui constituta ex consensu facta custodit, quoniam grave est fidem fallere.

وإذا كانت العدالة يجب أن تسود فى كل مكان ، وينبغى مراعاتها فى

---

(١) التدليس غير المباح هو التدليس الـذى يأخـذه القانون بعين الاعتبار . وهو كما عبر عنه الرومان لا يقتصر على الأعمال الإيجـابية التى تؤدى إلى إيقاع المجنى عليه فى حبائل المـدلس ، بل يتجاوزهـا إلى الموقف السلبى الذى يؤدى إلى خديعة المتعاقد ، كما فى حالة الكتمان reticentia وإذا كان القانون يلزم أحد المتعاقدين بالإفصاح عن أمر ما للطرف الآخـر ، كالبائع الذى يخفى ، عن قصد ، عن المشترى عيبا من عيوب الشىء المبيع .

وقد عرف الفقيـه « Labéon » التدليس بقوله : « فالتدليس هو كل خداع أو تمويه أو احتيال بقصد التعمية على إنسان لتضليله والعبث بحـرية اختياره :

... Dolum malum esse omnem calliditatem, fallaciam, machinationem ad circumveniendum, fallendum, decipendum alterum adhibitam.

راجع : قواعد وآثار فقهية رومانية ، ترجمـة عبـد العزيز فهمى ، ص ١٤٦ . وقد أشار اليه أيضا : د . صوفى حسن أبو طالب ، الوجيـز فى القانون الرومانى ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٣٣١ . — د . محمود السقا ، أثر الفلسفة فى الفقة والقانون الرومانى ، الجزء الثانى . ص ٢٨٣ .

وقد ترجم د . شفيق شحاته التعريف سالف الذكر بقوله إن « التدليس هو كل عمل مخالف لما تقتضيه الذمة والأمانة ، يخدع به أحد المتعاقدين الطرف الآخر فى التعاقد » نظرية الالتزامات فى القانون الرومانى ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٣٧٢ .

(٢) Dig, X 111, 5, 1 pr. — et 11, 14, 1 pr.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

جميع الظروف والأحوال [1] ، فإن هذه العدالة تفرض على الإنسان أيضا واجب حسن النية bona fides ، ذلك الواجب الذى اعتبره شيشرون أساسا للعدالة [2] .

Fundamentum Justitiae est fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas.

وقد أخذ البعض على شيشرون مبالغته فى هذا الصدد [3] . ومع ذلك فإن أحدا لا ينكر أن حسن النية وإن لم يكن هو أساس العدالة إلا أنه جزء جوهرى فيها ، تنبثق منه واجبات أساسية ، كالوفاء بما تعهد به الشخص، والصدق فى القول ، والامتناع عن الغش والكذب والخداع ، وغير ذلك من الواجبات التى تتعلق فى حقيقة الأمر بمقاصد الأفراد ونيتهم . ومثل هذه الواجبات تتطلب ولا شك أن تحرك فى ذات الإنسان القيم الأخلاقية وصحوة الضمير وإعلاء شأن الحكمة ، لأن القوانين — كما يقول شيشرون — لا يمكنها أن تحول بين المرء وبين الغش والتحايل كما هو الحال بالنسبة للحكمة المنبثقة عن العقل السليم والضمير المستنير كما أن القوانين لا تستطيع الكشف عن التحايل إلا متى كان ظاهرا وملموسا ، أما الحكمة فإنها تتعقبه فى كل مكان حيث يوجد العقل والفطنة ، ويترتب على ذلك أن البعض قد يحتال على مخالفة العدالة بحيث لا يناله أذى فى الحياة الدنيا ،

---

(١) وهـذا هو ما رددته باستمرار نصـوص الموسـوعة Digeste من ذلك مثـلا :

in ommibus quidem, maxime tamen in jure aequitas spectanda est. Dig. L, 17, 90.

(٢) Cicéron, De off., 1, 7. Cité par : GUIBAL, de l'influence de la philosophie ..., p. 170.

(٣) Cf. GAUDEMET, quelques remarques sur le droit natuel à Rome, p. 450 et s. — CIULEI, Les rapports de l'équité ..., op. cit., p. 644.

ولكنه لا يستطيع أبدا الهروب من سلطان العقل السليم وحكم الضمير المستنير [1] .

لقد فرضت مثل هذه القيم والمفاهيم على عاتق كل من الفقهاء والحكام القضائيين عبئا ثقيلا ، حيث كانت تقع على كاهلهم مهمة مراجعة الأفكار والمبادئ القانونية القديمة بغية طبعها بطابع العدل والإنصاف ، وذلك فى ضوء ما توحى به مبادئ الفلسفة والحكمة . ولا شك أنهم قد نجحوا بالفعل فى ذلك نتيجة محاولاتهم الدائبة المستمرة . ويكفى للتدليل على ذلك أن نسوق مثالا مستمدا مما انتهوا إليه من إعطاء « التدليس « dolus » معنى أكثر اتساعا عن ذى قبل ، بحيث أصبح يشمل كل خداع أو تمويه أو احتيال بقصد التعمية على إنسان لتضليله والعبث بحرية اختياره . وتطبيقا لذلك فقد اعتبروا الكتمان reticentia تدليسا إذا كان القانون يلزم أحد المتعاقدين بالإفصاح عن أمر ما للطرف الآخر [2] .

وهكذا اعتنق الرومان الحكمة دليلا هاديا ، وارتأوا فيها قاعدة عليا تحكم كافة العلاقات القانونية ، وبذلك تمكنت العدالة وروافدها : من حسن النية والثقة والصدق فى القول واحترام الكلمة المعطاة (الوفاء بالعهد) من أن تشق طريقها بين سائر العلاقات القانونية عند الرومان ، وبدأت تتردد عبارات العدالة والإنصاف aequitas بين نصوص الفقهاء الرومان ، وهى عبارات كان لها الأثر الواضح فى رسم مبادئ

---

(١) Les lois ne sont pas armées contre la fraude comme l'est la philosophie; Les lois ne peuvent atteindre l'artifice qu'autant qu'il est pour ainsi dire palpable; la philosophie le poursuit partout où la raison et l'intelligence peuvent se fair jour. Cicèron, De off., 111, 17. Cité par GUIBAL, op. cit., p. 171.

(٢) Cf. GUIBAL, de l'influence de la philosophie ..., op. cit., p. 172.

د . محمود السقا ، اثر الفلسفة فى الفقه والقانون الرومانى ، ص ٢٨١ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وأحكام جـديدة كانت مجهولة تماما فى نصـوص القـانون القـديم stricti juris judicia [1] • وقـد أدى كل ذلك فى النهـاية إلى انتصار مبـدأ أن القـانون هو فن الخيـر والعـدل ، ذلك المبـدأ الذى أعلنه الفقية « Celse » ودافع عنه شيشرون بحماس منقطع النظير •

هذا هو نصيب الفقه الرومانى من الفلسفة الأغريقية فى إطار قضية العدالة وما ترتب عليها أو انبثق عنها من مبـادىء وأحـكام قانونية • والنتيجةالتى يمكن أن ننتهى إليها فى ضوء هذا العرض هى أنأثر الفلسفة الإغريقية على الفكر القانونى الرومانى لا يمكن الإستهانة به أو التقليـل من شأنه • فقد ساهمت هذه الفلسفة بدور بارز ، وكان لها أثر واضح فى دفع القانون الرومانى دفعة قوية إلى طريق الكمال والعالمية التى تميز بها عبر رحلة الزمن الطويلة •

المبحث الثانى

أثر الفلسفة الإغريقية على فلاسفة الإسلام

نظر بعض المفكرين الغربيين إلى المفكرين المسـلمين على أنهم لم يكن لهم باع طويل فى مجال الفكر الفلسفى • فقد سبق أن أشرنا [1] إلى ما ذهب إليه ت. ج. دى بور T.J. DE BOER من أن الفلسفة الإسلامية ظلت على الدوام « فلسفة انتخابية ، عمـادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق ، ومجـرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشربا لمعـارف السابقين ، لا ابتكارا ، ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التى سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هى استقلت بجديد فيما حاولتـه من معالجة المسائل القديمة ، فلا نجد لها فى عالم الفكر خطـوات جـديدة تستحق أن نسجلها » [2] •

---

(١) راجع ما سبق ، ص ٨ •

(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، نقله إلى العربية وعلق عليه د • محمد عبد الهادى أبو ريده ، ص ٥٠ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وها هو الوقت قد حان لنرى مدى صدق هـذا الزعم من خـلال معالجتنا لقضية العدالة عند فلاسفة الإسلام خاصة بعد أن وضحت أمامنا معالم هذا الموضوع سواء فى رأى فلاسـفة الإغـريق أو عنـد فقهـاء الرومان .

والواقع أن من يمعن النظر فيما كتبه فلاسفة الإسلام فى موضوع العدالة ، يجد أنهم — على غرار فلاسفة الإغريق — قد نظروا إلى العدالة من زاويتين تكمل إحداهما الأخرى : الأولى هى أن العدالة أولا وقبل كل شىء فضيلة خلقية ، ومن ثم فإنها ترتبط بالمفهوم الخلقى العام لمفضيلة . والثانية ، هى أن العدالة فكرة قانونية ، جوهرها هو وضع كل إنسـان فى المركز الذى تؤهله له قدراته ، وإعطاء كل ذى حق حقه .

ولنبحث كل زاوية من هاتين الزاويتين لنرى عن كثب مـدى تأثر فلاسفة الإسلام بآراء ونظريات فلاسفة الإغريق فى موضوع العدالة .

المطلب الأول

ارتباط العدالة بالمفهوم العام للفضيلة

الحقيقة التى لا مراء فيها هى أن ثمة اتجاهين لدراسة الأخلاق فى الفكر الإسلامى : أحدهما يقتصر فى البحث على مجـرد تقديم وعرض الجمل الخلقية والأمثال والقصص [1] المستمدة من الأصـول والمبادىء الدينية التى تأمر بمكارم الأخلاق وتنهى عن الرذائل . والثانى هو الذى أسس على العلم خصوصا بعد نقل الفلسفة اليونانية ، كتهذيب الأخلاق لمسكويه . وقد ظل هذان الاتجاهان يعملان فى العصور المختلفة ، وربما كان الغزالى جامعا بين المذهبين فى كتابه « إحياء علوم الدين » ، فهـو

---

(١) ومثال ذلك قصص كليلة ودمنة . وقد مهر فى هـذا النوع الأحنف ابن قيس ، والحسن البصرى ، وابن المقفع وغيرهم . راجع : أحمد أمين ، ظهر الاسلام ، ج ٢ ، ط ٥ — ١٩٧٧ ، ص ١٨٩ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يبدأ الكلام فى كل فضيلة أو رذيلة بالآيات والأحاديث وما روى عن كبار الصحابة والتابعين ، ثم يتبع ذلك بالتحليل النفسى للفضائل والرذائل . كما حاول الجمع بين الفقه والتصوف وبين الفلسفة والدين .

ولعل أبرز الفلاسفة الذين عالجوا موضوع الأخلاق معالجة فلسفية تعتمد على العقل لا على مجرد الحكم والأمثال ، الفارابى وابن مسكويه .

فإذا ما تركنا الاتجاه الأول وعمقنا البحث فى الاتجاه الثانى ، وجدنا أن النظرة الخاطفة إلى ما كتبه هؤلاء الفلاسفة فى محيط الأخلاق توحى بأن موقفهم قد اقتصر على الجمع والتوفيق بين آراء فلاسفة الإغريق عامة وفلسفة أفلاطون وأرسطو بصفة خاصة ، فرؤوس الفضائل عندهم أربعة هى : الحكمة ، والعفة ، والشجاعة ، والعدالة . أما مضمون أو جوهر الفضيلة فهو فى التوسط بين الإفراط والتفريط ، لأن الأوساط — كما يقولون — فضائل والأطراف رذائل . وبيان ذلك أن الله سبحانه وتعالى قد ركب فى الإنسان ثلاث قوى : الأولى مبدأ إدراك الحقائق والنظر فى العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها « بالقوة العقلية » ، والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب الملاذ ويعبر عنها « بالقوة الشهوانية أو البهيمية » ، والثالثة مبدأ الإقدام على الأهوال والشوق إلى التسلط ويعبر عنها « بالقوة الغضبية » . وفى كل من هذه القوى قد يكون الإنسان معرضا للإفراط أو التفريط فى استعمالها ، أى للإسراف فيها أو لإهمالها . والتوسط بين الأمرين هو مناط الفضائل السابقة : فالحكمة نتيجة تهذيب القوة العقلية والتوسط بها بين الجربزة والغباوة [1] . والعفة هى نتيجة تهذيب القوة الحيوانية والتوسط بها بين الخلاعة أو الفجور وبين الخمود أو السكون . والشجاعة هى تهذيب القوة الغضبية والتوسط بين التهور والجبن حتى يكون فعلها جميلا

---

(١) الجربزة هى استعمال الفكر فيما يتجاوز حده ومداه ، كالبحث فى المتشابهات وتحكيم العقل فى مسألة القضاء والقدر وفى مسألة المبدأ والمعاد ، وكإنكار الشرائع ، وغير ذلك مما لا ينفع . أما الغباوة فهى تعطيل القوة الفكرية بالإرادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة .

وصبرها محمودا . وإذا امتزجت هذه الفضائل الثلاث معا حصل من مجموع امتزاجها فضيلة رابعة تسمى « العدالة » ، وهى الثبات على الحق والطريق المستقيم والترفع عن جانب الباطل ، وبها تصل النفس إلى كمالها اللائق بها ومقصدها الموجهة إليه فى الحياة .

هذا هو الإطار العام الذى انطلقت منه الفلسفة الإسلامية فى تحديدها لمعنى الفضيلة ، وبيان مدى ارتباط العدالة بها . وفيما يلى عرض للتحليل الذى قدمه لنا بعض المفكرين والفلاسفة المسلمين .

§ ١ — العدالة ونظرية الفضيلة عند ابن أبى الربيع :

ولنبدأ بأول باكورة فى العمل الفلسفى والسياسى قام به أحد المسلمين وقدم فيه نسقا فلسفيا متكاملا فكرا وتنظيما . وهذا العمل أو هذا الإنتاج هو كتاب « سلوك المالك فى تدبير الممالك » لمؤلفه « شهاب الدين أحمد بن أبى الربيع » .

وقد اختلف المفكرون فى تحديد الفترة التى كتب فيها ابن أبى الربيع مؤلفه هذا ، كما اختلفوا بالتالى فى إسم الخليفة الذى ألف من أجله هذا الكتاب : فذهب البعض إلى أن هذا الكتاب إنما يرجع تاريخه إلى عهد « المستعصم » آخر الخلفاء العباسيين الذى قتل على أثر فتح المغول بغداد عام ١٢٥٨ م . بينما يقرر البعض الآخر أن كتاب « سلوك المالك فى تدبير الممالك » قد ظهر فى عصر الخليفة العباسى الثامن « المعتصم » بن الخليفة الأعظم هارون الرشيد والذى خلف أخاه المأمون فى كرسى الحكم [1] .

وأيا ما كان الأمر فإن هذا الكتاب يبحث فى السياسة والاجتماع والفلسفة والطبيعيات والرياضيات والموسيقى . وهو مقسم إلى أربعة

(١) راجع حول هذا الخلاف : د . على عبد المعطى ، د . محمد جلال ابو الفتوح ، الفكر السياسى فى الإسلام : شخصيات ومذاهب ، دار المعرفة الجامعية — الإسكندرية ، ١٩٨٤ ، ص ٢٠٥ وما بعدها .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فصول : ١ ــ مقدمة الكتاب ، ٢ ــ أحكام الأخلاق وأقسامها ؛ ٣ ــ أصناف السيرة العقلية وانتظامها ، ٤ ــ أقسام السياسات وأحكامها [١] .

فإذا أمعنا النظر فى القسم الخاص بأحكام الأخلاق لوجدنا أن ابن أبى الربيع قد جمع فى بوتقة واحدة مذهبى أفلاطون وأرسطو ، وأنه قد مزج بينهما مزجا ينم عن براعة فائقة وفهم متعمق لروح الفلسفة الإغريقية .

فابن أبى الربيع يتناول الفضائل على نحو يعكس صراحة المذهب الأفلاطونى ، حيث يبدأ بتقسيم النفس البشرية إلى قوى ثلاث : القوة الفكرية، والقوة الشهوانية ، والقوة الغضبية ، ثم يقرر أن جميع الفضائل التى تحتاج إليها النفس لبلوغ كمالها تجتمع فى أربعة أصول هى : الحكمة ، والعفة ، والشجاعة ، والعدالة .

فالقوة الفكرية : هى القوة العاقلة فى الإنسان ، وأحد قواها الفهم الفارق بين الحق والباطل . والأدب يحركها نحو أفعالها الصالحة ، وغرضها الحق ، وبها يكون الفكر ويختص بها الإنسان . فإن اعتدلت هذه القوة فإن صاحبها يوصف « بالحكمة » ، أى بجودة العقل وصحة الفكر والتمييز . وأن خرجت عن الإعتدال فإن خروجها إما أن يكون بالزيادة ، وعندئذ يوصف الإنسان بالمكر والخبث ، وإما أن يكون بالنقصان ، ويوصف عندئذ بالبلادة والجهل [٢] .

وعلى ذلك فإن « الحكمة » ، وهى فضيلة القوة الفكرية ، تتحقق بالتوسط بين الجهل والدهاء أو بين الخبث والبلادة .

---

(١) وقد اعتمدنا فى هذا البحث على النسخة التى قام بتحقيقها ونشرها: د . ناجى التكريتى : تحت عنوان : الفلسفة السياسية عند ابن أبى الربيع مع تحقيق كتابه سلوك المالك فى تدبير الممالك ، دار الأندلس ــ بغداد ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٠٧ ، ١٠٩ ، ١٢٥ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والقوة الشهوانية : هى التى بها يبقى التناسل ، وبها يطلب الموافق من الأغذية • فإن اعتدلت هذه القوة فى الإنسان ، فإنه يوصف « بالعفة » ، أى بالورع وضبط النفس عن الشهوات المؤذية الفانية ، وإن خرجت عن الإعتدال فإن خروجها إما أن يكون بالزيادة ، وعندئذ يوصف الإنسان بالشره والنهم ، وإما أن يكون بالنقصان ، وعندئذ يوصف بكلال الشهوة وضعفها •

ومعنى ذلك أن « العفة » ، وهى فضيلة القوة الشهوانية ، تنتج من التوسط بين النهم وضعف الشهوة أو بين الشره والكلال[١] •

والقوة الغضبية : هى القوة الحيوانية السبعية ومسكنها القلب ، ويشارك الإنسان بها الحيوان ، وأحد قواها حب الغلبة والرياسة ، وبها يدفع ما لا يوافق بدنه ونفسه ، فإن اعتدلت هذه القوة فإن صاحبها يوصف « بالشجاعة » والفروسية وقوة القلب • أما إن خرجت عن الاعتدال ، فإن خروجها إما أن يكون بالزيادة ، وعندئذ يوصف المرء بالتهور وكثرة الغضب ، وإما أن يكون بالنقصان ، وعندئذ يوصف بالجبن وضعف النفس[٢] •

« فالشجاعة » على هذا النحو هى تهذيب القوة الغضبية والتوسط بها بين التهور والجبن أو بين الإقدام والخوف •

خلاصة القول أن كل قوة من قوى النفس الثلاث يقابلها فضيلة من الفضائل : فالحكمة هى فضيلة القوة العقلية ، والعفة هى فضيلة القوة الشهوانية ، والشجاعة هى فضيلة القوة الغضبية • ولكن أين مكان « العدالة » من هذه الفضائل الثلاث ؟ يجيب ابن أبى الربيع على ذلك بقوله إن فضيلة العدالة تنتج عن اعتدال قوى النفس مجتمعة ، فإن اعتدلت القوة الناطقة والقوة الشهوانية والقوة الغضبية صدر عنها

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٠٧ ، ١١٠ ، ١٢٥ •

(٢) المصدر السابق ، ص ١٠٧ ، ١١٠ ، ١٢٥ •

العدل . ومعنى ذلك أن العدل هو فضيلة النفس بأجمعها ، وقوامه تقسيم الأشياء وتقسيطها ، ووضع كل شيء في موضعه اللائق به . يقول ابن أبي الربيع : « وهذه القوى : أعني الناطقة والغضبية والشهوية ، لا تخلو في سائر أحوالها أن تكون معتدلة بأجمعها أو لا . فإن اعتدلت : صدر عنها العدل ، وهو فضيلتها بأجمعها ، وخاصيته تقسيم الأشياء وتقسيطها ، ووضع كل شيء موضعه ، ... وإن خرجت عن الإعتدال : صدر عنها الجور ، وهو رذيلتها بأجمعها ، وخاصيته تعدى الحق في كل شيء » (١)

وقد أعطى ابن أبي الربيع « فضيلة العدالة » مفهوما واسعا بحيث جعلها تشمل : العبادة ، الألفة ، الصداقة ، المكافأة ، صلة الرحم ، حسن الشركة ، حسن القضاء ، والتودد . كما أدرج تحت الظلم ، وهو نقيض العدالة ، أقساما متعددة من الرذائل مثل : الانظلام ، النذالة ، العجز ، والخور (٢) .

وهكذا نرى أن ابن أبي الربيع قد جمع بين أفكار أفلاطون وأرسطو وألف بينها : فبعد أن قسم قوى النفس إلى ثلاث ، جعل لكل قوة فضيلة فالحكمة فضيلة القوة الناطقة أو المفكرية ، والشجاعة فضيلة القوة الغضبية ، والعفة فضيلة القوة الشهوانية ، ثم أضاف فضيلة رابعة مهمتها تحقيق التوازن بين قوى النفس الثلاث ، وهي فضيلة العدالة . ولكنه من ناحية أخرى جعل مناط الفضيلة — على غرار ما قال به أرسطو — هو الوسط أو الاعتدال : فالفضيلة هي الوسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط .

§ ٢ — مبدأ الوسطية والاعتدال عند الفارابي :

وقد تبنى الفارابي أيضا من أرسطو مبدأ الوسطية والاعتدال ، وذلك في تحليله ورؤيته للفضائل ، حيث يرى أنها : « هيئات نفسية ،

---

(١) المصدر السابق ، ص ١١٢ ، ١١٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١١٢ — ١١٤ .

وملكات متوسطة بين هيئتين كلتيهما رذيلتان ، إحداهما أزيد والأخرى أنقص » [١] . ويتفق هذا التعريف — كما هو واضح — مع التعريف الأرسطوطالى الشهير للفضيلة من حيث الجوهر ، لكنه يختلف عنه ببعض التفاصيل : فتعيين الوسط عند أرسطو من اختصاص الرجل « المتعقل » ، أى صاحب ملكة الروية العظمى ، بينما يرى الفارابى على خلاف ذلك ، أن المستنبط للمتوسط أو المعتدل فى الأخلاق والأفعال هو مدبر المدن أو الملك . والصناعة التى يستخرج بها ذلك هى الصناعة المدنية والمهنة الملكية ، كما يستنبط الطبيب المتوسط والمعتدل من الأغذية والأدوية[٢] . ومع ذلك فهو يتفق اتفاقا تاما مع أرسطو فى باب التمييز بين معنيى المتوسط وهما المتوسط فى ذاته والمتوسط بالإضافة إلى غيره أو المتوسط الحسابى والمتوسط النسبى ، وفى تأكيده على الوسط النسبى وليس الوسط الحسابى . ففى توضيحه للفرق بينهما يستخدم الفارابى نفس مثل أرسطو من أن ٦ هى المتوسط الحسابى من ٢ ، ١٠ ، وهى ثابتة ولا يمكن أن تكون إلا ذلك . أما المتوسط النسبى فهو يختلف باختلاف الظروف والأوقات والأفراد . فالغذاء — كما يقول — يختلف بالنسبة للصبى عن الرجل الناضج الكدود [٣] .

وعلى ذلك فإن الأفعال متى كانت متوسطة حصلت الخلق الجميل ، ومتى بعدت عن التوسط أو الاعتدال نتج عنها الخلق القبيح . والبعد عن الاعتدال قد يكون بالزيادة على ما ينبغى أو بالنقصان عما ينبغى . وفى جميع الأحوال فإن الأفعال متى كانت بعيدة عن التوسط — إما بالزيادة أو بالنقصان — اكسبت الأخلاق القبيحة أو حفظتها وأزالت الأخلاق الجميلة .

---

(١) الفارابى ، فصول منتزعة ، تحقيق د . فوزى مترى نجار ، بيروت: دار المشرق ١٩٧١ ، ص ٣٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٣٧ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويطبق الفارابى هذه القاعدة على الشجاعة فيقول إنها تحصل بالتوسط أو الاعتدال فى الإقدام على الأشياء المفزعة والإحجام عنها ، فإن خرج الفعل عن التوسط فإن ذلك إما أن يكون بالزيادة وعندئذ يوصف بالتهور وإما أن يكون بالنقصان وعندئذ يوصف بالجبن ، والعفة هى نتيجة التوسط فى مباشرة والتماس اللذة بين الشره وبين عدم الحس باللذة .... الخ[١] .

والفضائل عند الفارابى هى هيئات مكتسبة يقتنيها الفرد بالإرادة والعادة ، والعادة هى القيام بالعمل الواحد مرارا كثيرة وفى زمن طويل وفى أوقات متقاربة ، يقول الفارابى : « إن الأخلاق كلها الجميل منها والقبيح هى مكتسبة ويمكن الإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصل لنفسه خلقا ومتى صادف أيضا نفسه فى شىء ما على خلق ما إما جميل أو قبيح ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك الخلق ، والذى به يكتسب الإنسان الخلق أو ينتقل لنفسه عن خلق صادفها عليه هو الاعتياد ، وأعنى بالاعتياد تكرر فعل الشىء الواحد مرارا كثيرة زمانا طويلا فى أوقات متقاربة »[٢] .

ويدلل الفارابى على أن الأخلاق إنما تحصل عن العادة بما نراه يحدث فى المدن أو الدول : فإن أولى الأمر يجعلون الناس أخيارا بما يعودونهم من أفعال الخير[٣] .

الفضيلة إذن هيئة مكتسبة جوهرها الوسط أو الاعتدال ، ولكن كيف السبيل إلى معرفة هذا الوسط فى الأفعال والرغبات ؟ يرى الفارابى أن ذلك يكون بالنظر إلى زمان الفعل ومكانه والشخص الذى يقوم به ،

---

(١) الفارابى ، كتاب التنبيه على سبيل السعاده ، طبعة حيدر أباد الدكن ، ١٣٤٦ هـ ، ص ١١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٧ — ٨ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٨ — ٩ .

والغاية المقصودة ، والوسائل المستخدمة ، وبالعمل وفقا لجميع هذه الشروط : « وكذلك متى أردنا الوقوف على المقدار الذى هو توسط فى الأفعال تقدمنا فعرفنا زمان الفعل والمكان الذى فيه الفعل ومن منه الفعل ومن إليه الفعل وما منه الفعل وما به الفعل وما من أجله وله الفعل وجعلنا الفعل على مقدار كل واحد من هذه فحينئذ نكون قد أصبنا الفعل المتوسط ومتى كان الفعل مقدرا بهذه أجمع كان متوسطا ومتى لم يقدر بها أجمع كان الفعل أزيد أو أنقص »[1] ٠

وبناء على ذلك فإن مسألة الوسط الذى هو الإعتدال أمر يتوقف على الظروف المحيطة بالشخص وعلى الشخص نفسه ، فما هو نقطة الوسط فى حالة ليس كذلك فى حالة أخرى ، وما هو اعتدال لإنسان قد لا يكون كذلك بالنسبة لغيره ٠

هذا هو الإطار الفلسفى العام لمفهوم الفضيلة عند الفارابى ٠ أما عن العلاقة بين العدالة والفضيلة فنجد أن الفارابى قد نظر إلى العدالة — من جانبها الأخلاقى — على أنها مرادفة للفضيلة التامة ، لأن صاحبها — كما يقول — يستطيع تكلفها « لا فى نفسه وحسب بل فى علاقته مع جيرانه أيضا » ٠

ومن هذه الزاوية فقد عرف العدل بأنه « إستعمال الإنسان أفعال الفضيلة فيما بينه وبين غيره أى فضيلة كانت »[2] ٠ ومعنى ذلك أن الفارابى ، على غرار أرسطو ، قد نظر إلى « العدالة » على أنها فضيلة الدولة أكثر منها فضيلة الفرد ، وبعبارة أخرى فإن العدالة ليست فضيلة مطلقة وشخصية محضة كالفضائل الأخرى ، بل هى متعدية إلى الغير[3] ٠ وأما عن الوسط فى فضيلة العدالة فقد تجاوزه الفارابى بشىء من الصمت والغموض ٠

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٠ ٠
(٢) فصول منتزعة ، ص ٧٤ ٠
(٣) راجع ما سبق ، ص ٣٩ ٠

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

§ ٣ — العدالة ونظرية الفضيلة عند ابن مسكويه :

عرض ابن مسكويه(١) نظريته فى الأخلاق فى كتابه المعروف « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » (٢). وما من شك فى أن الحقيقة العامية التى يقف عليها المرء حين يعمق البحث فى هـذا الكتاب ، هى أن أفـكار ابن مسكويه الخاصة بالأخلاق تتصف بسمات تلفيقية ، تفوق فى مدى تركيبها من عناصر أفلاطونية وأرسطوطالية نظام الفارابى الخلقى الـذى يجب اعتباره أولى الحلقات الكبرى فى تطور الفكر الفلسفى الإسلامى .

فعلى غرار أفلاطون ، يبدأ ابن مسكويه عرضه لنظرية الفضيلة بقوله إن النفس البشرية وقواها تنقسم إلى ثلاثة أقسام ، وأنه يقابل كل قسم منها فضيلة من الفضائل ، وذلك على النحو التالى :

١ — القوة الناطقة (أو الملكية) : وهى القوة التى بها يكون الفكر والتمييز والنظر فى حقائق الأمور . ومتى كانت حركة النفس الناطقة معتدلة وغير خارجة عن ذاتها ، وكان شـوقها إلى المعارف الصحيحة لا المظنونة ، حدثت عنها فضيلة العلم وتتبعها « الحكمة » (٣) .

٢ — القوة الشهوية (أو البهيمية) : هى التى بها تكون الشـهوة وطلب الغذاء والشوق إلى الملاذ ، التى فى المآكل والمشارب والمناكح

---

(١) ابن مسكويه أو مسكويه فقط كما يرجحه أكثرهم هو أحمد بن محمد ابن يعقوب ، وهو من أصل مجوسى . وقد تبحر فى الأخلاق الفارسية لفارسيته ، وفى الأخلاق اليونانية لثقافته بها . وقد ألف فى الأخلاق كتبا كثيرة مثل : تهذيب الأخلاق ، والفوز الأصغر ، وكتاب جاويدان خرد أو العقل الخالد ، إلى غير ذلك من كتب تدور كلها حول الأخلاق . وقد توفى سنة ٤٢١ هـ . راجع : أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، ج ٢ ، ص ١٧٧ .

(٢) وقد اعتمدنا فى هذا البحث على النسخة التى قدم لها الشيخ حسن تميم ، الطبعة الثانية د . ت منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت — لبنان .

(٣) المصدر السابق ، ص ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٠ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وشروب اللذات الحسية . فإذا كانت حركة النفس البهيمية معتدلة منقادة للنفس العاقلة غير متأبية عليها فى ما تقسطه لها ، ولا منهمكة فى اتباع هوها ، حدثت عنها فضيلة « العفة » [1] .

٣ — القوة الغضبية (أو السبعية) : وهى التى بها يكون الغضب والنجدة ، والإقدام على الأهوال والشوق إلى التسلط والترفع ، وضروب الكرامات . ومتى كانت حركة النفس الغضبية معتدلة تطيع النفس العاقلة فى ما تقسطه لها ، فلا تهيج فى غير حينها ولا تحمى أكثر مما ينبغى لها حدثت عنها فضيلة « الحلم » وتتبعها فضيلة « الشجاعة » [2] .

٤ — ثم يحدث عن هذه الفضائل الثلاث ، باعتدالها ، ونسبة بعضها إلى بعض فضيلة رابعة ، هى كمالها وتمامها ، وهى فضيلة « العدالة » .

وعلى ذلك فإن أجناس الفضائل أربعة وهى : الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة . ويبين مسكويه مضمون العدالة من الوجهة الخلقية بقوله : « فأما « العدالة » فهى فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث التى عددناها وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها لبعض واستسلامها للقوة المميزة ، حتى لا تتغالب ولا تتحرك لنحو مطلوباتها على سوم طبائعها ويحدث للإنسان بها سمة يختار بها أبدا الإنصاف من نفسه على نفسه أولا ، ثم الإنصاف والانتصاف من غيره وله »[3] .

وقد أدرج ابن مسكويه تحت فضيلة « العدالة » فضائل أخرى كثيرة ذكر منها على سبيل المثال : الصداقة ، الألفة ، صلة الرحم ، المكافاة ، حسن الشركة ، حسن القضاء ، التودد ، العبادة .. الخ [4] . وجلى للعيان

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٠ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٠ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤٠ .

(٤) ويبين ابن مسكويه مضمون هذه الفضائل بقوله : « اما الصداقة فهى محبة صادقة يهتم معها بجميع أسباب الصديق وايثار فعل الخيرات التى =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أن هذا الجانب من فلسفة ابن مسكويه الخلقية يخرج إلى حد ما عن إطار الفلسفة الإغريقية ، ويوحى بأثر إسلامى مرتبط بالتحاب أو التآخى بين المؤمنين أبناء الأمة الواحدة .

وسطية الفضائل : وفيما يتبنى ابن مسكويه نظرية الفضائل الأربع الرئيسية التى قال بها أفلاطون ، وهى الحكمة والشجاعة والعفة والعدل، نراه يذكر ، مع أرسطو ؛ أن هذه الفضائل أوساط بين أطـراف ، وتلك الأطراف هى الرذائل :

فالحكمة وسط بين السفه والبله [١] ، والعفة وسط بين رذيلتين هما الشره وخمود الشهوة [٢] ، والشجاعة وسـط بين رذيلتين : إحـداهما الجبن ، والأخرى التهور [٣] ، وأما العـدالة ، فهى وسـط بين الظـلم

=

يمـكن فعلها به . وأما الألفة فهى اتفاق الأراء والاعتقـادات وتحـدث عن التواصل ، فيعتقد معها التضافر على تدبير العيش . وأما صلة الرحم فهى مشاركة ذوى اللحمة فى الخيرات التى تكون فى الدنيا . وأما المكافأة فهى مقابلة الاحسان بمثله أو بزيادة عليه . وأما حسن الشركة فهو الأخذ والاعطـاء فى المعاملات على الاعتدال الموافق للجميع . وأما حسن القضاء فهو مجازاة بغير ندم ولا من . وأما التودد فهو طلب مودات الأكفاء وأهل الفضل بحسن اللقاء وبالأعمال التى تستدعى المحبة منهم . وأما العبادة فهى تعظيم الله تعـالى وتمجيـده وطاعته وإكرام أوليائه من المـلائكة والأنبياء والأئمـة . والعمـل بما توجبه الشريعة وتقوى الله تعالى تتم هذه الأشياء وتكملها » . المصدر السـابق ، ص ٤٥ .

(١) والمقصود بالسفه أو الجربزة هو استعمال القـوة الفـكرية فى ما لا ينبغى وكما لا ينبغى . أما المقصود بالبله فهو تعطيـل هـذه القـوة وأطراحها . فالمقصود إذن بالبله فى هذا الصدد ليس هو نقصان الخلقة ، بل هو تعطيل القوة الفكرية بالإرادة . تهذيب الأخلاق ، ص ٤٦ .

(٢) المقصود بالشره هو الانهماك فى اللذات والخروج فيها عما ينبغى ، أما المقصود بخمود الشهوة فهو السكون عن الحركة التى تسلك نحو اللذة الجميلة التى يحتاج إليها البدن فى ضروراته وهى ما رخص فيه صاحب الشريعة والعقل . تهذيب الأخلاق ، ص ٤٧ .

(٣) الجبن هو الخوف فى ما لا ينبغى أن يقدم عليه . تهذيب الأخلاق ، ص ٤٨ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والإنظلام . ويبين لنا ابن مسكويه ماهية هذين الحدين الأخيرين بقوله : « أما الظلم فهو التوصل إلى كثرة المقتنيات من حيث لا ينبغى وكما لا ينبغى ، وأما الإنظلام فهو الاستحذاء والاستحاتة[١] فى المقتنيات لمن لا ينبغى كما لا ينبغى ، ولذلك يكون للجائر أموال كثيرة لأنه يتوصل إليها من حيث لا يجب ، ووجوه التوصل إليها كثيرة ، وأما المنظلم فمقتنياته وأمواله يسيرة جدا لأنه يتركها من حيث يجب » . ثم يبين ابن مسكويه بعد ذلك طبيعة « العادل » باعتباره وسطا بين الظلم والإنظلام بقوله : « وأما « العادل » فهو فى الوسط لأنه يقتنى الأمـوال من حيث يجب ، ويتركها من حيث لا يجب ، فالعدالة فضيلة ينصف بها الإنسان من نفسه ومن غيره ، من غير أن يعطى نفسه من النافع أكثر وغيره أقل ، وأما فى الضار فبالعكس وهو أن لا يعطى نفسه أقل وغيره أكثر ، لكن يستعمل المساواة التى هى تناسب ما بين الأشياء ، ومن هذا المعنى اشتق اسمه أعنى العدل »[٢] .

ولكن كيف نعرف هذا الوسط ؟ ما هو المقياس ؟ ومن الذى يحكم ؟ هنا أيضا يبدو جليا أثر الفلسفة الأرسطوطالية على فكر ابن مسكويه ، إذ يرى أن عملية استخلاص الوسط عملية شاقة وعسيرة ، وليست هناك قاعدة واضحة نستطيع بها أن نعرف الوسط ، ومن ثم فإن الحكم فى هذه المسألة يتوقف على الظروف المحيطة بالشخص وعلى الشخص نفسـه ، فما هو اعتدال بالنسبة لشخص ما قد لا يكون كذلك بالنسبة لغيـره . ومعنى ذلك أن المقصود بالوسط فى هذا الصدد هو ، على غرار ما قال به أرسطو [٣] ، الوسط « النسبى » وليس الوسط « الحسابى » . يقـول ابن مسكويه : « ولهذا صعب جدا وجود هذا الوسط ، ثم التمسك به بعد

---

(١) وقد ورد فى التعليق على كتاب (تهـذيب الأخـلاق) بيان لمعنى الإستحذاء بانه العطاء ، واما الاستحاتة بالتاء فهى الاستخراج . والمراد هو بيان معنى الانظلام وهو تحمل الظلم ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٨ هامش ١

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٨ .

(٣) راجع ما سبق ، ص ٣٧ .

وجوده أصعب ، ولذلك قالت الحكماء : إصابة نقطة الهدف أعسر من العدول عنها ولزوم الصواب بعد ذلك حتى لا يخطئها أعسر وأصعب • وذلك أن « الأطراف » التى تسمى « رذائل » من الأفعال والأحوال والزمان وسائر الجهات كثيرة جدا • ولذلك دواعى الشر أكثر من دواعى الخير ، ويجب أن يطلب أوساط تلك الأطراف بحسب إنسان إنسان »[1] •

إرتباط الفضائل بالعيش فى جماعة :

وإذا كان أرسطو قد نظر إلى « فضيلة العدالة » بصفة خاصة على أنها عادة ثابتة متأصلة فى النفس ، تظهر فى أفعال الفرد وتصرفاته تجاه غيره من الأفراد ، فقد زاد ابن مسكويه على ذلك أن الفضائل بصفة عامة ترتبط بالعيش فى جماعة برابطة لا انفصام لها • فالإنسان الذى لم يخالط الناس ولم يساكنهم لا تظهر فيه الفضيلة ، بل تصير قواه وملكاته التى ركبت فيه باطلة ، لأنها لا تتوجه لا إلى خير ولا إلى شر ، فإذا بطلت ولم تظهر أفعالها الخاصة بها صار الإنسان بمنزلة الجمادات والموتى من الناس • فالفضائل ، كما يقول ابن مسكويه ، ليست « اعداما بل هى أفعال وأعمال تظهر عند مشاركة الناس ومساكنتهم وفى المعاملات وضروب الاجتماعات ، ونحن انما نعلم ونتعلم الفضائل الإنسانية التى نساكن بها الناس ونخالطهم ونصبر على أذاهم ، لنصل منها وبها إلى حال أخرى » • وقد انتهى ابن مسكويه من ذلك إلى النتيجة التالية : « فإذا القوم الذين رأوا الفضيلة فى الزهد وترك مخالطة الناس وتفردوا عنهم ، إما بملازمة المغارات فى الجبال ، وإما ببناء الصوامع فى المفاوز ، وإما بالسياحة فى البلدان ، لا يحصل لهم شىء من الفضائل الإنسانية التى عددناها »[2] •

---

(١) تهذيب الأخلاق ، ص ٤٦ •

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٩ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

§ ٤ — الغزالى : قوى النفس وعلاقتها بالفضيلة :

تغلغل الغزالى (١) فى كتابه « إحياء علوم الدين » إلى ثنايا النفس الإنسانية ، وحلل صفاتها المحمودة والمذمومة تحليلا دقيقا ، وبين الطرق المؤدية إلى استئصال هذه وتقوية تلك ، بطريقة لم يسبقه إليها أحد • لكنه ، فى كل ذلك ، لم يترك لنا مذهبا خلقيا خاصا به ، بل اتبع أفلاطون وأرسطو فى كثير من الأحيان ، مما جعل أفكاره فى هذا الصدد تتصف بسمات تلفيقية واضحة •

فقد حدد الغزالى الخلق بقوله إنه « عبارة عن هيئة فى النفس راسخة ، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر ، من غير حاجة إلى فكر وروية • فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا ، سميت تلك الهيئة خلقا حسنا ، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة ، سميت الهيئة التى هى المصدر خلقا سيئا • وانما قلنا أنها هيئة راسخة ، لأن من يصدر منه بذل المال على الندور لحاجة عارضة لا يقال خلقه السخاء ما لم يثبت ذلك فى نفسه ثبوت رسوخ • وانما اشترطنا أن تصدر منه الأفعال بسهولة من غير روية لأن من تكلف بذل المال أو السكوت عند الغضب بجهد وروية لا يقال خلقه السخاء والحلم » (٢) • وعلى ذلك يكون للخلق شروط أربعة : أولها — فعل الجميل والقبيح • والثانى : القدرة عليهما • والثالث : المعرفة بهما • والرابع :

---

(١) هو أبو حامد محمد بن احمد ، ولد سنة ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م بمدينة طوس من اعمال خراسان • وهو فارسى الأصل والمولد • وكان أبوه رجل خير وصلاح يعيش من غزل الصوف ويبيع ما يغزله فى دكان بسوق الصوافين فسمى بالغزالى نسبة إلى حرفته ، ومنهم من يقول إن نسبته إلى « غزالة » وهى قرية من قرى طوس ، فيكون اسمه الغزالى ، بتخفيف الزاى ، وقد غلب على أبى حامد هذا اللفظ الأخير • راجع حنا الفاخورى وخليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ، دار الجيل — بيروت ١٩٨٢ ، ص ٢٣٨ •

(٢) الغزالى ، إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، دار المعرفة — بيروت ، د • ت ، ص ٥٣ •

هيئة للنفس بها تميل إلى أحد الجانبين ويتيسر عليها أحد الأمرين ، إما الحسن وإما القبيح [١] .

وما من شك فى أن مثل هذا القول يذكرنا بشروط الفضيلة عند أرسطو ، وهى كما سبق أن وضحناها : ١ — أن يعلم المرء ماذا يفعل ، ٢ — وأن يريده بالاختيار التام وأن يريد الأفعال التى ينتجها لذاتها ، ٣ — وأخيرا ، أنه عند الفعل يفعل بتصميم ثابت لا يتزعزع على أن لا يفعل خلافا لذلك البتة [٢] .

ثم يلجأ الغزالى إلى « جمهورية » أفلاطون فيأخذ عنها تقسيم قوى النفس إلى ثلاث : القوة العاقلة والقوة الغضبية والقوة الشهوانية، ويذكر مع أفلاطون أيضا أن العدل هو التوازن بين هذه القوى ، فيقول إن « فى أربعة أركان لا بد من الحسن فى جميعها حتى يتم حسن الخلق . فإذا استوت الأركان الأربعة واعتدلت وتناسبت حصل حسن الخلق وهو : قوة العلم ، وقوة الغضب ، وقوة الشهوة ، وقوة العدل بين هذه القوى الثلاث » [٣] .

ويظهر أثر التعاليم الأرسطوطالية فى فكر الغزالى الفلسفى مرة أخرى ، حيث نراه يذكر ، مع أرسطو ، أن الفضيلة تكون حدا وسطا بين حدين متقابلين ، فيقول : « فمن استوت فيه هذه الخصال واعتدلت فهو حسن الخلق مطلقا . ومن اعتدلت فيه بعضها دون البعض فهو حسن الخلق بالإضافة إلى ذلك المعنى خاصة كالذى يحسن بعض أجزاء وجهه دون بعض . وحسن القوة الغضبية واعتدالها يعبر عنه بالشجاعة . وحسن قوة الشهوة واعتدالها يعبر عنه بالعفة . فإن مالت قوة الغضب عن الاعتدال

---

(١) المصدر السابق ، ص ٥٣ .

(٢) راجع ما سبق ، ص ٣٩ .

(٣) إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٥٣ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إلى طرف الزيادة تسمى تهورا ، وإن مالت إلى الضعف والنقصان تسمى جبنا وخورا • وإن مالت قوة الشهوة إلى طرف الزيادة تسمى شرها ، وإن مالت إلى النقصان تسمى جمودا • والمحمود هو الوسط وهو الفضيلة ، والطرفان رذيلتان مذمومتان • والعدل إذا فات فليس له طرفا زيادة ونقصان بل له ضد واحد ومقابل واحد وهو الجور •

« ••• فإذن أمهات الأخلاق وأصولها أربعة : الحكمة ، والشجاعة ، والعفة ، والعدل ••• ونعنى بالعدل حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة وتحملهما على مقتضى الحكمة وتضبطهما فى الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها »[1] •

وإذا كان حسن الخلق يرجع إلى اعتدال قوة العقل وكمال الحكمة ، وإلى اعتدال قوة الغضب والشهوة ، وكونها للعقل مطيعة وللشرع أيضا ، فإن هذا الاعتدال يحصل على وجهين :

أحدهما : بجود إلهى وكمال فطرى بحيث يخلق الإنسان ويولد كامل العقل حسن الخلق قد كفى سلطان الشهوة والغضب ، بل خلقتا معتدلتين منقادتين للعقل والشرع فيصير عالما بغير تعليم ومؤدبا بغير تأدب • ولا يبعد أن يكون فى الطبع والفطرة ما قد ينال بالاكتساب • فرب صبى خلق صادق اللهجة سخيا جريا ، وربما يخلق بخلافه ، فيحصل ذلك فيه بالاعتياد ومخالطة المتخلقين بهذه الأخلاق ، وربما يحصل بالتعلم •

والوجه الثانى : اكتساب هذه الأخلاق بالمجاهدة والرياضة ، أى بحمل النفس على الأعمال التى يقتضيها الخلق المطلوب[2] •

وعلى ذلك فإن الأخلاق وإن كانت ، فى رأى الغزالى ، هيئات نفسانية فطرية إلا أنه يمكن إكتسابها بالتعليم والعادة •

---

(١) المصدر السابق ص ٥٤ •

(٢) المصدر السابق ، ص ٥٨ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المطلب الثانى

جوهر العدالة من الناحية القانونية

إذا كان غالبية فلاسفة الإسلام قد تعرضوا لدراسة العدالة من جانبها الخلقى ، وذلك من خلال تناولهم لمفهوم الفضيلة بصفة عامة ، فإن قليلا منهم هم الذين تعرضوا لدراسة وتحليل العدالة من جانبها القانونى. ولعل أهم وأبرز الفلاسفة الذين عالجوا موضوع العدالة من الناحية القانونية معالجة فلسفية تعتمد على العقل لا على مجرد الحكم والأمثال ، الفارابى وابن مسكويه :

أولا — جوهر العدالة عند الفارابى :

إذا أمعنا النظر فى فلسفة الفارابى الخاصة بقضية العدالة ، لوجدنا أنه قد بدأ متأثرا بالنزعة الأفلاطونية ، حيث تصور وجود دولة مثالية (مدينة فاضلة)تستهدف غرضا نبيلا يتمثل فى عملها الايجابى لكفالة الظروف التى تؤدى إلى السعادة فى هذه الحياة الدنيا ، وإلى السعادة القصوى فى الحياة الآخرة ، وذلك لجميع المواطنين على أساس المبدأ النسبى لقدراتهم الطبيعية وملكاتهم الإرادية • ومن هذه المقدمات ينتهى الفارابى إلى تلك النتيجة الأرسطوطالية الشهيرة التى تنقسم بمقتضاها العدالة إلى توزيعية وتعويضية أو تصحيحية •

فعلى غرار أفلاطون نجد أن الفارابى قد بدأ فلسفته بتصور قيام دولة مثالية يتحقق فى إطارها الكمال والسعادة • وهذه الدولة تشبه فى بنائها وتنظيمها « البدن الصحيح التام » : فكما أن البدن تتعاون أعضاؤه مع اختلافها وتفاضلها على تتميم الحياة وحفظها عليه ، وذلك بخضوعها لعضو واحد رئيسى وهو القلب ، وأدائها وظائفها المتخصصة فى نسق هرمى وفق غرض ذلك العضو الرئيسى وتحت سيادته ، فكذا المدينة الفاضلة ، حيث يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة ، وهذه الغاية القصوى لن تتحقق إلا إذا اختص كل عضو فى المدينة بعمل معين وقام بهذا العمل على الوجه الأكمل •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وتترتب وظائف المدينة كما ترتب وظائف الجسم ، فنجد فى مقابل القلب — وهو العضو الرئيسى الذى تخدمه جميع الأعضاء وهو لا يخدم — رئيس الدولة الأعلى ، ثم تتدرج الوظائف بحيث يكون تحته مراتب رئاسات تنحط عن الرتبة العليا قليلا قليلا إلى أن تصير مراتب الخدمة التى ليست فيها رئاسة ولا دونها مرتبة أخرى • والفرق بين المدينة والبدن أن أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التى لها قوى طبيعية ، على حين أن أجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين ، فإن الهيئات والملكات التى يعقلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية ، وهذا فرق أساسى بين نظام البدن ونظام المدينة، لأن أجزاء المدينة أفراد يشعرون ويفكرون، ويفعلون أفعالا إرادية ، على حين أن أجزاء البدن لا تفكر ولا تريد ولا تفعل إلا بقوى طبيعية •

ويبين لنا الفارابى جوهر نظرته العضوية للدولة وما يترتب عليها من تحقيق الترابط والانسجام بين أعضائها بقوله : « والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه • وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيسى وهو القلب ، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيسى •••• وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات ، وفيها إنسان هو رئيس وآخر يقرب مراتبها من الرئيس ، وفى كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلا يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس ، وهؤلاء هم أولو المراتب الأول ، ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء ••• ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهى إلى آخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون ويكونون فى أدنى المراتب ويكونون هم الأسفلون • غير أن أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التى لها قوى طبيعية ، وأجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين فإن الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية • على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصح بها إنسان لإنسان

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لشيء دون شيء ، غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها وهي الصناعات وما شاكلها • والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية »[١] •

وعلى ذلك فإن البنيان الاجتماعي الذي يشكل لب المدينة الفاضلة أشبه ما يكون بالهرم : يأتي في قمته العضو الرئيسي الذي يخدمه جميع الأعضاء ولا يخدم ، وهو رئيس الدولة ، ويأتي في قاعدته الأعضاء الذين يخدمون ولا يخدمون ، وهؤلاء يكونون « في أدنى المراتب ويكونون هم الأسفلون » ، وبين القمة والقاعدة توجد طبقات تتفاوت سموا وانحطاطا بحسب الفطر الطبيعية المتفاضلة التي تجعل إنسانا يصلح لأداء عمل دون عمل أو للقيام بشيء دون شيء • فأساس التدرج الهرمي بين أعضاء البنيان الاجتماعي هو اختلاف قدرات الأفراد الطبيعية ، وبالتالي اختلاف صلاحيتهم للقيام بالأعباء التي تتطلبها ضرورة العيش في جماعة[٢] •

ولكن على حين يرى أفلاطون أن جمهوريته يجب أن تقسم وفقا لمبدأ التخصص وتقسيم العمل إلى طوائف ثلاث : طبقة الحكام الفلاسفة ، وطبقة المدافعين أو الجنود ، وطبقة المنتجين ، فإن الفارابي يقسم مدينته الفاضلة إلى أجزاء خمسة ، يذكرهم في قوله :

« المدينة الفاضلة أجزاؤها خمسة :

« الأفاضل ، وذوو الألسنة ، والمقدرون ، والمجاهدون ، والماليون •

« فالأفاضل هم الحكماء والمتعقلون ، وذوو الآراء في الأمور العظام، ثم حملة الدين •

« وذوو الألسنة ، وهم الخطباء ، والبلغاء ، والشعراء ، والملحنون، والكتاب ومن يجرى مجراهم ، وكان في عدادهم •

---

(١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح بالقاهرة ، د • ت ، ص ٧٢ — ٧٤

(٢) راجع بحثنا نظرية الدولة عند الفارابي ، مكتبة الجلاء الجديدة — المنصورة ، ١٩٨٩ ، ص ١٠٢

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

« والمقدرون هم الحساب والمهندسون ، والأطباء والمنجمون ومن يجرى مجراهم .

« والمجاهدون هم المقاتلة والحفظة ومن جرى مجراهم وعد فيهم .

« والماليون هم مكتسبو الأموال فى المدينة مثل الفلاحين والرعاة والباعة ، ومن جرى مجراهم » [١] .

ويتبين من هذا التقسيم أن الفارابى قد تجاوز رأى أفلاطون فيما يتعلق بوضع طبقة الجند ، ففى حين يرى أفلاطون أن هذه الطائفة هى التى تلى مباشرة فئة الحكام الفلاسفة [٢] ، يرى الفارابى أنها تأتى فى الترتيب والتفاضل قبل طبقة المنتجين مباشرة، وبالتالى فإنها لا تبتعد كثيرا عن الطبقة السفلى . ويبدو أن السبب فى ذلك هو الدور السلبى الذى لعبته طائفة الجند فى ظل الخلافة العباسية ، مما أدى إلى انتشار الاضطرابات وعدم الاستقرار فى الدولة الإسلامية [٣] . ومع ذلك فإن الفارابى يتفق اتفاقا تاما مع أفلاطون فى النظر إلى فئة الحكام والفلاسفة نظرة سامية وجعلهم فى قمة الهرم الاجتماعى ، وأيضا فى نظرته إلى طبقة المنتجين أو الماليين — كما أسماهم — على أنهم فى أدنى المراتب ، فهم يمثلون الفئة التى تتكون منها قاعدة الهرم الاجتماعى، وإن كان من الملاحظ أن الفارابى، على خلاف أفلاطون ، قد ضيق من دائرة هذه الطبقة بحيث لا تضم فى رأيه سوى مكتسبى الأموال من الفلاحين والرعاة والباعة .

ورئيس المدينة الفاضلة هو الذى يتولى مهمة ترتيب هذه الطوائف ، بأن يضع كل فرد فى المكان الذى تؤهله له قدراته الفطرية الطبيعية والآداب التى تأدب بها . ويعبر الفارابى عن ذلك بقوله إن فى المدينة الفاضلة مراتب « فى الرياسة والخدمة تتفاضل بحسب فطر أهلها ، وبحسب الآداب التى

---

(١) الفارابى ، فصول منتزعة ، ص ٦٥ — ٦٦ .

(٢) راجع ما سبق ، ص ٦٧ .

(٣) راجع بحثنا نظرية الدولة عند الفارابى ، ص ٢٨ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تأدبوا بها ، والرئيس الأول هو الذى يرتب الطوائف ، وكل إنسان من كل طائفة فى المرتبة التى هى استئهاله ، وذلك إما مرتبة خدمة ، وإما مرتبة رياسة ، فتكون هناك مراتب تقرب من مرتبته ، ومراتب تبعد عنها قليلا ، ومراتب تبعد عنها كثيرا ، ويكون ذلك مراتب رياسات تنحط عن الرتبة العليا قليلا قليلا ، إلى آن تصير إلى مراتب الخدمة التى ليس فيها رياسة ولا دونها مرتبة أخرى » [1] .

وعلى ذلك فإن رئيس الدولة هو الذى يقع عليه عبء توجيه قوى الإنتاج والعمل فى الدولة المثالية ، بحيث يضع كل فرد فى العمل الذى يجيده ويتقنه ، ويفوض لكل واحد صناعة واحدة يفرد بها ، وعمل واحد يقوم به ، فيكون هناك تخصص فى العمل وفق القدرات المتنوعة لدى المواطنين . ويبرر الفارابى مبدأ التخصص فى العمل بعدة اعتبارات تتمثل أولا : فى أنه لا يوجد من يصلح لكل عمل وكل صناعة ، بل يوجد من يصلح لعمل دون عمل . وثانيا : فى آن الإنسان يتقن عمله إذا تفرغ له منذ صباه ، وثالثا : فى أن اشتغال المواطن بأكثر من عمل يدعو إلى التأخر فى إنجاز كل عمل فى وقته المحدد له . يقول الفارابى : « كل واحد ممن فى المدينة الفاضلة ينبغى أن يفوض إليه صناعة واحدة يفرد بها ، وعمل واحد يقوم به ، إما فى مرتبة خدمة وإما فى مرتبة رئاسة لا يتعداها ، ولا يترك أحد منهم يزاول أعمالا كثيرة ، ولا أكثر من صناعة واحدة لأجل ثلاثة أسباب . أحدها أنه ليس يتفق أبدا أن يكون كل إنسان يصلح لعمل دون عمل . والثانى أن كل إنسان يقوم بعمل أو بصناعة فإنه يكون قيامه به أكمل وأفضل ، ويصير به أحذق وأحكم عملا ، متى إنفراد به ونشأ عليه منذ صباه ، ولم يتشاغل بشىء آخر سواه . والثالث أن كثيرا من الأعمال لها أوقات متى أخرت عنها فاتت . وقد يتفق أن يكون عملان وقتهما واحد بعينه ، فإن تشاغل بأحدهما فاته الآخر ، ولم يلحق فى وقت ثان : فلذاك

---

(١) الفارابى . السياسات المدنية ، طبعة حيدر أباد الدكن ١٣٤٦ هـ . ص ٥٣ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ينبغى أن يفرد لكل واحد من العملية إنسان واحد حتى يكون كل واحد من العملية يلحق فى وقته ولا يفوت » (١) .

ولا يفوت الفارابى أن يشير إلى الأثر المعنوى فوق الأثر الإقتصادى لمبدأ التخصص وتقسيم العمل . فاتقان الصناعة الواحدة يضفى على المواطن ونفسه غبطة ويؤدى به إلى اكتساب هيئة نفسانية تسمو عن المادة وتقترب من مراتب الكمال والسعادة ، نتيجة المداومة على الأفعال الجيدة واستكمال النظر بالتجربة . فهو يوضح ذلك فى قوله : « فإذا فعل كل واحد من أهل المدينة ما سبيله أن يكون مفوضا إليه ، وذلك إما أن يكون علم ذلك من تلقاء نفسه ، أو يكون الرئيس أرشده إليه وحمله عليه ، أكسبته أفعاله تلك هيئات نفسانية جيدة ، كما أن المداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتابة تكسب الإنسان جودة صناعة الكتابة ، وهى هيئة نفسانية ، وكلما داوم عليها أكثر صارت جودة الكتابة فيه أقوى ، ... كذلك الأفعال المسددة نحو السعادة فإنها تقوى جزء النفس المعد بالفطرة للسعادة ، وتصيره بالفعل وعلى الكمال ، فتبلغ من قوتها بالاستكمال الحاصل لها إلى أن تستغنى عن المادة فتحصل متبرئة منها ، فلا تتلف بتلف المادة ، إذ صارت غير محتاجة فى قوامها ووجودها إلى مادة ، فتحصل حينئذ لها السعادة » (٢) .

تلك هى الملامح الرئيسية التى تميز الدولة الفارابية . والسؤال الذى يثور الآن هو لماذا بدأ الفارابى بالكل أولا ؟ لماذا قامت فلسفته على أساس أن العدالة لا توجد إلا إذا وجدت الدولة المثالية أو المدينة الفاضلة ؟ والإجابة على هذا السؤال يقدمها لنا الفارابى نفسه ، حيث يقول : «فالمدينة الفاضلة عندهم هى التى يتعاون أهلها على بلوغ الكمال الأخير الذى هو السعادة القصوى» ، فلذلك يلزم أن يكون أهلها خاصة ذوى فضائل دون سائر المدن ، لأن المدينة التى قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار أو على التمتع باللذات ليسوا يحتاجون فى بلوغ غايتهم إلى جميع

---

(١) فصول منتزعة ، ص ٧٥ .
(٢) السياسات المدنية ، ص ٥١ .

الفضائل . بل عسى أن لا يحتاجــوا ولا إلى فضــيلة واحــدة ، وذلك أن الائتلاف والعدل الذى ربما استعملوه فيما بينهم ليس فى الحقيقة فضيلة ، وإنما هو شىء يشبه العدل وليس بعدل ، وكذلك سائر ما يستعملونه فيما بينهم مما يجانس الفضائل » [١] .

الدور الإجتماعى للعدالة :

تستمد العدالة أهميتها عند الفارابى من الدور الذى نسبه إليها فى استمرار الدولة وبقائهامتماسكة لايتطرق إليهاالتفكك والإنهيار . فقد أقام إندماجية الدولة وتماسك المجتمع ، كما فعل أفلاطون ، على مبدأى المحبة والعدل ، وترجم عمل هذين المبدأين بعد ذلك ترجمة فعلية فى بناء الدولــة وتنظيمها ، فهو يقول إن « أجزاء المدينة ومراتب أجزائها يأتلف بعضها مع بعض ، وترتبط بالمحبة ، وتتماسك وتبقى محفوظة بالعــدل ، وأفاعيــل العدل » . ولكن مبدأ المحبة وإن كان يسجل أهمية العواطف المتبادلة بين المواطنين ، إلا أن الفارابى جعله « أولا » يعتمــد على الوعى الفــكرى والسلوك الأخلاقى ، وضمنه « ثانيا » إلى جانب المحتوى الروحى محتوى ماديا يقوم على المنفعة المتبادلة بين المواطنين ، وربطه « ثالثا » بمبــدأ العدل لا فى عملية تنظيم الإنتاج والعمل وحدها ، وإنما فى عملية التــوزيع لثروة الدولة بين المواطنين كأفراد وطبقات مهنية . ولقد وضح أثر مبــدأ المحبة فى بناء الدولة توضيحا منطقيا مفصلا عن النحو الآتى : « أجزاء المدينة ومراتب أجزائها يأتلف بعضها من بعض وترتبط بالصحبة وتتماسك وتبقى محفوظة بالعدل وأفاعيل العدل . والصحبة قد تكون بالطبع مثــل محبة الوالدين للولد ، وقد تكون بإرادة بأن يكون مبدأها أشــياء إرادية تتبعها المحبة . والتى بالإرادة ثلاثة : أحدها بالاشتراك فى الفضــيلة . والثانى لأجل المنفعة . والثالث لأجل اللذة ، والعدل تابع للمحبة ، والمحبة فى هــذه المــدينة تكون أولا لأجل الاشــتراك فى الفضــيلة . ويلتئم ذلك بالاشتراك فى الآراء والأفعال .

« والآراء التى ينبغى أن يشتركوا فيها هى ثلاثة أشياء : فى المبدأوفى

---

(١) فصول منتزعة ، ص ٤٥ — ٤٦ .

المنتهى وفيما بينهما . واتفاق الرأى فى المبدأ هو اتفاق آرائهم فى الله تعالى وفى الروحانيين وفى الأبرار الذين هم القدوة وكيف ابتدأ العالم وأجزاؤه وكيف ابتدأ كون الإنسان ، ثم مراتب أجزاء العالم ونسبة بعضها إلى بعض ومنزلتها من الله تعالى والروحانيين . ثم منـــزلة الإنســـان من الله ومن الروحانيين . فهذا هو المبدأ . والمنتهى هو السعادة . والذى بينهما هى الأفعال التى بها تنال السعادة . فإذا اتفقت آراء أهل المدينـــة فى هـــذه الأشياء ثم كمل ذلك بالأفعال التى ينال بها السعادة بعضهم مع بعض ،تبع ذلك محبة بعضهم لبعض ضرورة . ولأنهم متجاورون فى مســكن واحـــد وبعضهم محتاج إلى بعض وبعضهم نافع لبعض ، تبع ذلك أيضا المحبـــة التى تكون لأجل المنفعة . ثم من أجل اشتراكهم فى الفضائل ولأن بعضهم نافع لبعض يلتذ بعضهم ببعض ، فيتبع ذلك أيضا المحبة التى تكون لأجل اللذة . فبهذا يأتلفون ويرتبطون »[١] .

جـــوهر العـــدالة :

وبعد أن يضع الفارابى أسس مدينته الفاضلة على هذا النحو ، فإنه ينتهى إلى تلك النتيجة الأرسطوطالية الشهيرة والتى تحدد جوهر العدالة فى ضوء تقسيمها إلى عدالة توزيعية وعدالة تصحيحية أو تعويضية .

وقد كان الفارابى فى تحليله لفلسفة العدالة جد حريص على أن يميز بين العدل بالمعنى الصحيح وبين ما أسماه « بالعدل الطبيعى » ، والنوع الأول من العدل هو وحده الذى يجب أن يسود فى المدينة الفاضلة . أما النوع الثانى فهو الذى يسود عند أهل المدن الجاهلية . وقد أفرد الفارابى لهذا النوع الأخير من العدل فصلا مستقلا فى كتابه « آراء أهل المدينـــة الفاضلة » ، مما جعل البعض يعتقد أن هذا هو رأيه الخاص فى مفهـــوم العدل عامة، وإن كان المقصود به هو مفهوم الجاهلية وليس مفهوم المدينة الفاضلة[٢] . ومن هنا فإنه ينبغى علينا أولا أن نبرز مفهـــوم « العدل

---

(١) فصول منتزعة ، ص ٧٠ — ٧١ .

(٢) راجع فى هذا المعنى ، د . حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسى من افلاطون إلى محمد عبده ، مكتبة الانجلو المصرية — ١٩٨٦ ، ص ٢٠٩ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الطبيعى » كما بينه لنا المعلم الثانى حتى تتضـــح أمامنا الصـــورة كاملة ، ويمكن الوقوف بكل دقة على المفهوم الحقيقى لمعنى العدالة ، فما هـــو المقصود إذن « بالعدل الطبيعى » ؟

يرى الفارابى أن « العدل الطبيعى » هو العدل السائد عند أهل المدن الجاهلية والضالة ، فهذه المدن تقوم ديانتها على آراء قـــديمة فاســـدة ، كالذى يراه البعض من أن الكون الطبيعى فيه موجودات متضاربة تتغالب على غير نظام ، وأن الطبيعة تعطى الكائن الوسائل التى يحفظ بها وجوده ويدفع بها عن نفسه ما يعاديه أو يعارض وجوده ، بل تجعـــله قادرا على إهلاك الكائنات الأخرى أو إخضاعها واستخدامها ، بحيث يخيل لنا أن كل كائن يعتبر نفسه وحده غايةكل ما عداه وأهلا لأن يكون له وحده الحق فى الوجود الأفضل • وهذا يشاهد أيضا فى عالم الحيـــوان ، حيث يســـود التواثب والكفاح دون رعاية لنظام أو قيمة أو قانون ، وحيث تكون الحياة للأقوى ويكون الحيوان الأشد قهرا لغيره هو الذى يحصل على الوجود الأتم ، كأن كل حيوان قد طبع على ألا يرى لوجود آخر غيره حقا فى الحياة أو على أن يعتبر وجود كل ما عداه ضارا له ، وهكذا تتواثب الحيوانات وتتغالب وتتهارب ، ويقهر بعضها بعضا ، ويستعبده ويستخدمه لمصلحته •

ويذكر الفارابى أن هؤلاء القوم يزعمون أن هذا « هو الذى يظهر فى الموجودات التى نشاهدها ونعرفها » ، وأن هذه هى « فطرة » الموجودات وهى الحالة الطبيعية لها ، فيرون أن بنى الإنســـان ، بما لهم من اختيـــار وروية عقلية ، ينبغى أن يجروا هم أيضا على هذه القاعدة ، بحيث تكون المدن « متغالبة متهارجة ، لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئهال يختص به أحد دون أحد ، لكرامة أو لشىء آخر ، وأن يكون كل إنسان متوحدا بكل خير » ، له الحق فى السعى لمغالبة غيره فى كل خير يفيده ، حتى يكون الأشد قهرا لغيره هو الأسعد •

ويتفرع عن هـــذا الرأى آراء أخـــرى ، فيرى قوم أنه لا تجـــارة ولا تعاون ولا ارتباط ولا تحالف لا بالطبع ولا بالإرادة ، وأنه يجب « أن ينقص كل إنسان كل إنسان ، وأن ينافر كل واحد كل واحد ، ولا يرتبط

إثنان إلا عند الضرورة ولا يأتلفا إلا عند الحاجة ، ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهورا » ، وإن اضطرا إلى الإجتماع لأمر خارجي ، فينبغي ألا يكون ذلك إلا ريثما تدوم الحاجة ثم يعودان بعد ذلك إلى التنافر والافتراق • ويقول الفارابى إن « هذا هو الداء السبعى من أراء الإنسانية » ، يعنى داء فلسفة القوة الوحشية •

فقوام الحياة عند أهل المدن الجاهلية أو الضالة إذن هـو التغالب على السلامة والكرامة واليسار واللذات وما يؤدى إليها ، بحيث تروم كل طائفة أن تسلب جميع ما للأخرى وتكون القاهرة هى الفـائزة السـعيدة المغبوطة ، وهم يرون أن « هذه الأشياء هى التى فى الطبع ، إما فى طبع كل إنسان أو فى طبـع كل طائفـة ، وهى تابعة لما عليه طبـائع الموجـودات الطبيعية » ، ومن هنا يتصورون العدل تصورا يناسب وجهة نظرهم التى تقوم على تطبيق ما يشاهد فى عالم الطبيعة والحيوان على عالم الإنسان ؛ فالتغالب والقهر شىء فى الطبيعة ، والاستعباد والتسخير والإذلال كلهـا أشياء فى الطبيعة ، ولما كان ما فى الطبيعة عدلا ، فذلك كله عدل ، وهـو « فضيلة » • ويجب أن يجرى بنو الإنسان فى حياتهم على هذه القـاعدة التى هى « العدل الطبيعى » ، وأن يتغالبوا بالقوة ويخضع بعضهم بعضا ويسخره ويستعبده ، وإذا آلت خيرات للطائفة الغالبة ، فالواجب أن ينال الأقوى والأغلب من الخير والكرامة والمال ونحوه أكثر مما يناله غيره •

أما ما يسمى فى العادة « عدلا » فى البيع والشراء ، أو أمانة فى رد الودائع ، أو كفا عن الغصب والجور ، « فإن مستعملة إنما يستعمله أولا لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج » ، فإذا استوى فردان أو طائفتان فى القوة ، وتداولا القهر ، وذاقا ما ينشأ عنه من آلام ، فعند ذلك يجتمعان ويتناصفان ، ويترك كل منهما للآخر قسطا مما يتنازعان عليه ، ويشترط على صاحبه ألا يقصد إلى انتزاع ما فى يده • وهكذا تتم شروط التجارة ويحدث التقارب بالكرامات والهدايا وأنواع المواسـاة • وأيضا قد يحدث التعاون والتحالف إذا تعرض الطرفان إلى خطر مشترك لا سبيل إلى دفعه إلا بالتعاون وترك التغالب ، فعند ذلك يتحالفان ريثما

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يزول الخطر . وكذلك يتحدان إن أراد أحدهما شيئا لا يستطيع بلوغه إلا بمعاونة الآخر . فعند ذلك يتركان التغالب ريثما يحصلان على ما يريدانه . فإذا استمر التحالف بين الفريقين بعد أن كانا متكافئين فى القوة وبعد أن كانا قد تعرضا من التغالب إلى متاعب وآلام كثيرة ، عند ذلك ينشأ جيل لا يعرف كيف نشأ هذا التحالف والتعاون المصطنع ، ولا يعرف أنه كان نتيجة للفشل فى الغلبة ، فيحسبه عدلا ، « ولا يدرى أنه خوف وضعف »[1] .

هذه هى فكرة « العدل الطبيعى » . والواقع أننا إذا أمعنا النظر فى هذه الفكرة لوجدنا أنها تتطابق إلى حد كبير مع المعانى المختلفة للعدل التى ذكرها أفلاطون فى الكتاب الأول من « الجمهورية » : فاستعباد القاهر للمقهور وإلجائه إلى أن يفعل ما هو الأنفع له يذكرنا بما جاء فى تعريف السفسطائى « ثراسيماخوس » للعدالة من أنها « مصلحة الأقوى »[2] والعدل الذى يقوم على « رد الودائع » يذكرنا هو الآخر بقول « بوليمارخوس » إن العدالة هى أن « يرد للإنسان ما هو له »[3] .

وبعد أن حدد الفارابى مضمون « العدل الطبيعى » على هذا النحو ، وبين أنه لا يسود إلا فى المدن الجاهلية أو الضاله ، يقرر أن ثمة نوعا آخر من العدل يجب أن يسود فى المدينة الفاضلة ، وهو العدل بالمعنى الصحيح، ثم يحدد مضمون هذا النوع من العدل بصورة تعكس فى وضوح تام أثر المذهب الأرسطوطالى :

فعلى غرار أرسطو يقسم الفارابى العدل بالمعنى الصحيح إلى « عدل توزيعى » و « عدل تصحيحى أو تعويضى » ، ويقرر أن كلاهما يقوم على أساس مبدأ المساواة .

أما « العدل التوزيعى » فإنه يتحقق بأن تقسم أملاك الدولة من مقتنيات ومنتجات مادية ، ومراتب اجتماعية ، وامتيازات شرفية ، بين

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ١٠٣ — ١٠٥ .
(٢) راجع ما سبق ، ص ٥٣ .
(٣) راجع ما سبق ، ص ٤٨ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المواطنين لا على أساس من المساواة الرياضية العددية ، وإنما عى أساس من « المساواة النسبية » وفق جدارة المواطن وأهليته فى شئون الرياسة السياسية والإجتماعية ، وفى شئون المهارات والمهن الصناعية وما تعتمد عليه من تفوق علمى وأخلاقى وعملى • ويقيم الفارابى ميزانا دقيقا لتطبيق العدل بالتوزيع النسبى لما فى الدولة من خيرات • فالقسط الذى يناله المواطن من هذه الخيرات يجب أن يكون مساويا لاستئهاله ، « فنقصه عن ذلك وزيادته عليه جور • أما نقصه فجور عليه ، وأما زيادته فجور على أهل المدينة » •

وأما العدل التصحيحى فإنه يتحقق بأن يحفظ رئيس الدولة على كل صاحب قسط من الخيرات قسطه ، بعد أن يكون قد قسمها بين المواطنين • ومن ثم فإن من واجبات الحاكم أن يعيد إلى المواطن خيرا مساويا لما يخرج من يده سواء بإرادته مثل البيع والهبة والقرض أو بغير إرادته مثل السرقة أو الإغتصاب ، على أن يكون ما يعود عليه إما نافعا للدولة أو غير ضار بها ، وأن يمنع بالعقوبة العادلة « المخرج عن يد نفسه أو عن يد غيره قسطه من الخيرات » متى كان ضارا بالدولة •

ويبين لنا الفارابى مضمون العدل بنوعيه وأسلوب تطبيقه على النحو التالى : « العدل أولا يكون فى قسمة الخيرات المشتركة التى لأهل المدينة جميعهم • ثم من بعد ذلك فى حفظ ما قسم عليهم • وتلك الخيرات هى السلامة والأموال والكرامة والمراتب وسائر الخيرات التى يمكن أن يشتركوا فيها • فإن لكل واحد من أهل المدينة قسطا من هذه الخيرات مساويا لاستئهاله • فنقصه عن ذلك وزيادته عليه جور • أما نقصه فجور عليه ، وأما زيادته فجور على أهل المدينة • وعسى أن يكون نقصه أيضا جورا على أهل المدينة •

« فإذا قسمت واستقر لكل واحد قسطه ، فينبغى بعد ذلك أن يحفظ على كل واحد من أولئك قسطه ، إما بأن لا يخرج بشرائط وأحوال لا يلحق من خروج ما يخرج من يده من قسطه ضرر ، لا به ولا بالمدينة • وما يخرج عن يد الإنسان من قسطه من الخيرات فهو إما بإرادته مثل البيع والهبة

والقرض ، وإما بلا إرادته مثل أن يسرق أو يغصب ، وينبغى أن يكون فى كل واحد من هذين شرائط يبقى بها ما فى المدينـــة من الخيرات محفــوظا عليهم • وانما يكون ذلك بأن يعود بدل ما خرج عن يده بإرادته أو بغير إرادته خير مساو لذلك الذى خرج عن يده ، إما من نوع ما خرج عن يده وإما من نوع آخر • ويكون ما عاد من ذلك إما عاد عليه هو فى خاصة نفسه وإما على المدينة • فأى هذه عاد عليه المساوى له فهو العدل الذى تبقى به الخيرات المقسومة محفوظة على أهل المدينة • والجور هو أن يخرج عن يده قسطه من الخيرات من غير أن يعود المســاوى له لا عليه ولا على أهــل المدينة • ثم ينبغى أن يكون ما يعود عليه هو فى خاصـــة نفســه إما نافعا للمدينة وإما غير ضار لها • والمخرج عن يد نفسه أو عن يد غيره قسطه من الخيرات متى كان ضارا بالمدينة كان أيضا جائرا ومنه منة وكثير من يمنع ما يحتاج فى منعـــه إلى شرور توقع به وعقوبات •

« وينبغى أن تقدر الشرور والعقوبات حتى يكون كل جورا عليه فى خاصة نفسه وإذا نقص كان جــورا على أهل الفــاعل للشر بقســط من الشر كان عدلا ، وإذا زيد عليـــه كان جورا عليـــه فى خاصـــة نفسه وإذا نقص كان جورا على أهل المدينة ، وعسى أن تكون الزيادة جورا على أهل المدينـــة »[1] •

وقد وضع الفارابى نظرية العدل فى الدولة موضعها المناسب فى إطار نظريته الكلية عن سياسة الدولة التى يشبهها بالجسم العضوى ، ويشبه المواطنين بأعضاء ذلك الجسم • فالنسبية فى العدل التوزيعى لا تقوم على تقدير ما يخص مواطنا إلى ما يخص مواطنا آخر وحسب ، وانما تقــوم كذلك على ما يخص كل مواطن حســب أهليتـــه إلى ما يخص الوطن كله والدولة كلها • ومن ثم فهو لا يوافق على الإمتيازات الفردية أو الطبقية ، بل يرى أن كل خير لفرد أو لمجموعة إنما يقاس بما ينال الدولة كلهـــا من

---

(١) فصول منتزعة ، ص ٧١ — ٧٣ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

خير ، فسعادة الدولة مثلها فى ذلك مثل صحة البدن ، ورجل الدولة أشبه بالطبيب الذى يرعى البدن ويعالجه : فالطبيب الذى يعالج عضوا من أعضاء البدن ، ويهبه من الصحة ما يزيد عن استئهاله وطاقة استيعابه ،وما يطغى به على صحة باقى الأعضاء ، فإنما يضره ويفسده ضررا وفسادا إن هو ترك معه ، يضر البدن كله ويفسده ، وذلك بأن يعطله ويعطل الأعضاء المرتبطة به .

ومدبر الدولة فى مثل هذه الحالة كالطبيب ، إن هو ميز فردا دون باقى المواطنين ، أو ميز طبقة دون باقى الطبقات ، أو جزءا من الدولة دون باقى الأجزاء ، فإنما يخل هذا الإمتياز الصناعى غير الحقيقى أو غير المتناسب مع أنصبة باقى الأجزاء بالأداء المنتظر لوظيفة ذلك الجزء والوظائف المرتبطة به عند باقى المواطنين . ومن ثم فإن الامتياز غير المستحق لفرد أو لمجموعة من المواطنين إنما يفسد صاحب الإمتياز والعضو أو الهيئة الممتازة ، والدولة بأسرها تبعا لذلك ، كما هى الحال فى علاج البدن علاجا لا يأخذ فى الإعتبار صحة البدن كله .

ولم يتردد الفارابى ، الذى يؤمن بالكل أولا والجزء ثانيا ، والذى يفضل صالح الدولة على صالح الفرد أو الجزء مهما عظم ، أن يقرر نفى الممتازين على غير استحقاق وابعادهم عن الدولة محافظة على صلاح الباقين من أبناء الوطن ، أسوة بما يفعله الطبيب فى بتر الأعضاء التى تفسد حتى بالعلاج الفائض . وهو فى ذلك متأثر بأفلاطون فى اتخاذه من السعادة الشاملة النسبية مثلا أعلى للعدل فى الدولة .

ويعبر الفارابى عن هذه التعاليم والمبادىء التى تحكم قضية العدالة فى الدولة بقوله : « كما أن الطبيب إنما يعالج كل عضو يعتل بحسب قياسه إلى جملة البدن وإلى الأعضاء المجاورة له والمرتبطة به بأن يعالجه علاجا يفيده به صحة ينتفع بها فى جملة البدن وينفع بها الأعضاء المجاورة له والمرتبطة به .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

« كذلك مدبر المدينة ينبغى أن يدبر أمر كل جزء من أجزاء المدينة ، سواء كان جزءا صغيرا مثل إنسان واحد أو كبيرا مثل منزل واحد : ويعالجه ويفيده الخير بالقياس إلى جملة المدينة وإلى كل جزء من سائر أجزاء المدينة ، بأن يتحرى أن يجعل ما يفيد ذلك الجزء من الخير خيرا لا يضر به جملة المدينة ولا شيئا من سائر أجزائها بل خيرا تنتفع به المدينة بأسرها وكل واحد من أجزائها بحسب مرتبته فى نفعه المدينة . فكما أن الطبيب متى لم يتحفظ بهذا وقصد أن يفيد عضوا من الأعضاء صحة ، وعالجه بما لم يبال معه كيف كانت حال سائر الأعضاء المجاورة له ، أو عالجه بما يضر سائر الأعضاء الآخر ، وأفاده صحة يفعل بها فعلا لا ينتفع به البدن بأسره أو ما يجاوره ويرتبط به من الأعضاء ، تعطل ذلك العضو وتعطلت الأعضاء المرتبطة به وتأدت المضرة منه إلى سائر الأعضاء حتى يفسد البدن بأسره ، كذلك المدينة .

« وكما أن العضو الواحد إذا لحقه من الفساد ما يخشى التعدى منه إلى سائر الأعضاء الأخر لمجاورته إياها ، يقطع ويبطل طلبا لبقاء تلك الأخر ، كذلك جزء المدينة إذا لحقه من الفساد ما يخشى التعدى إلى غيره ينبغى أن ينفى ويبعد لما فيه من صلاح تلك الباقية » (١) .

ثانيا ـ جوهر العدالة عند ابن مسكويه :

سبق أن رأينا أن ابن مسكويه قد حدد معنى « العدالة » بأنها « فضيلة ينصف بها الإنسان من نفسه ومن غيره ، من غير أن يعطى نفسه من النافع أكثر وغيره أقل ، وأما فى الضار فبالعكس وهو أن لا يعطى نفسه أقل وغيره أكثر ، لكن يستعمل المساواة التى هى تناسب ما بين الأشياء » (٢) .

ومن هذا التعريف يتبين أن جوهر العدالة هو المساواة . وهذه المساواة كما يقرر ابن مسكويه ، لا تنقسم ولا يوجد لها أنواع ، وإنما هى

---

(١) فصول منتزعة ، ص ٤٢ ـ ٤٣ .

(٢) تهذيب الأخلاق ، ص ٤٨ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وحدة فى معناها أو ظل للوحدة • ولكن لما كانت المساواة تقتضى التماثل بالحقيقة ، وكانت الأشياء والأفعال تتفاوت كما وكيفا ، فإنه يمكن الوصول إلى هذه المساواة عن طريق تحليلها إلى مجموعة من النسب ، فنقــول إن نسبة هذا إلى هذا كنسبة هذا إلى هذا • والنسبة ما بين الأفعال والأشياء قد تكون منفصلة وقد تكون متصلة ، وذلك بحسب تكرار الوسط أو عــدم تكراره • ويلجأ ابن مسكويه ، فى هذا الصدد ، إلى نفس المثال الذى أورده أرسطو لبيان ماهية النسب التى يمكن بواسطتها تحقيــق « المســاواة » باعتبارها نظير الوحدة ، فيقول : « لا توجد النسبة إلا بين أربعة أو ثلاثة يتكرر فيها الوسط فتصير أيضا أربعة ، والنسبة الأولى تسمى منفصــلة والثانية تسمى متصلة ، ومثال الأولى أ ب جـ د ، فنقول : نسبة (أ) إلى (ب) كنسبة (ح) إلى (د) • ومثال الثانية أن نأخــذ الباء مشتركا فنقــول : نسبة (أ) إلى (ب) كنسبة (ب) إلى (ج) • وهذه النسبة توجــد فى ثلاثة أشياء وهى : النســبة العــددية ، والنسبة المســاحية ، والنســبة التأليفية »[1] •

وفى ضوء هذا التحليل لمضمون فكرة « المســاواة » ، يحــدد ابن مسكويه نطاق تطبيق العدالة بمواضع ثلاثة هى : ١ ــ قســمة الأمــوال والكرامات ، ٢ ــ قسمة المعاملات الإرادية ، ٣ ــ قسمة الأشياء التى وقع فيها ظلم وتعد • ثم يقرر أن النسبة التى تتحقق بها المساواة فى كل من هذه المواضع الثلاثة تختلف من حالة إلى أخرى ، فهى قد تكون « النسبة المنفصلة » تارة ، وقد تكون « النسبة المتصلة » تارة أخرى ، وقد تتحقق المساواة بالجمع بين النسبتين ، المنفصلة والمتصلة ، وذلك على التفصيل التالى :

١ ــ قسمة الأموال والكرامات :

وتتحقق العدالة فى هذه الحالة بتوزيع الأموال والكرامات على جميع المواطنين ، لا على أساس من المساواة الرياضــية العــددية ، وإنما على أساس من المساواة النسبية ، بحيث يحصل الفرد على نصيب مساو تماما

---

(٣) المصدر السابق ، ص ١٠٨ ــ ١٠٩ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لكل من كان فى مثل مرتبته • ويبين لنا ابن مسكويه طبيعة "العدالة ونوع المساواة التى تقوم عليها فى هذه الحالة بقوله : « فأما العدالة فى الأمور التى تكون فى القسم الأول (قسمة الأموال والكرامات) ، فتكون بالنسبة المنفصلة التى بين الأربعة ، أعنى أن تكون نسبة الأول إلى الثانى كنسبة الثالث إلى الرابع ، مثال ذلك أن يقال : نسبة هذا الإنسان إلى هذه الكرامة أو إلى هذا المال كنسبة كل من كان فى مثل مرتبته إلى مثل قسطه • فإذا يجب أن يوفر عليه ويسلم إليه »(١) •

وجلى للعيان أن هذه الصورة من صور العدالة تتطابق تماما مع ما أسماه أرسطو « بالعدالة التوزيعية » ، وهى العدالة التى تقوم ، كما سبق أن رأينا ، على أساس الاستحقاق النسبى للأفراد (٢) •

٢ ــ قسمة المعاملات الإرادية :

ويختص هذا النوع من العدالة بالمعاملات الإرادية بين الأفراد ، كالبيع والشراء وسائر المعاوضات ، والأصل أن العدالة هنا تتحقق بالمساواة العددية أو الحسابية ، سواء أكان ذلك عن طريق النسبة المتصلة أو كان عن طريق النسبة المنفصلة • ويوضح لنا ابن مسكويه هذا المبدأ بالمثال التالى : « مثال ذلك أن نقول : نسبة هذا البزاز إلى هذا الإسكاف كنسبة هذا الثوب إلى هذا الخف ، ثم ليس يمنع مانع أن نقول : نسبة البزاز إلى الإسكاف كنسبة الإسكاف إلى النجار • أو نقول نسبة الثوب إلى الخف كنسبة الخف إلى الكرسى • ويتبين لك من هذين المثالين أن النسبة الأولى تكون بالعمق فقط ، والنسبة الثانية تكون بالعرض والعمق جميعا ، أعنى أن الأولى تقع بين الكليين والجزئيين وقد تقع بين الكليين والجزئيين أيضا »(٣) •

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٠٩ •

(٢) راجع ما سبق ، ص ٨٣ •

(٣) تهذيب الأخلاق ، ص ١٠٩ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فإذا أخذ الإسكاف من النجار عمله وأعطاه عمله تحققت العدالة فى المعاوضة بينهما إذا كان العملان متساويين • ولكن ليس يمنع مانع أن يكون عمل الواحد خيرا من عمل الآخر ، وبالتالى فليس ثمة ما يمنع من أن يكون عمل يسير يساوى عملا كثيرا ، فعمل المهندس مثلا ، قليل ويسير ، ولكنه يساوى عملا كثيرا من أقوام يكدون بين يديه ويعملون بما يرسمه • وكذلك قائد الجيش يكون تدبيره ونظره يسيرا ، ولكنه يساوى أعمالا كثيرة ممن يحارب بين يديه ويعمل الأعمال الثقيلة العظيمة (١) •

ولكن كيف يمكن تقدير الأشياء والأفعال حتى يمكن تحقيق المساواة بينها ؟ هنا يبرز ابن مسكويه ، على غرار أرسطو ، أهمية النقود كمقياس للقيمة، فيقول إن الدينار هو المقوم والمسوى بين الأشياء والأفعال جميعا: « فالدينار هو عدل ومتوسط إلا أنه ساكت ، والإنسان الناطق هو الذى يستعمله ويقوم به جميع الأمور التى تكون بالمعاملات ، حتى تجرى على إستقامة ونظام ومناسبة صحيحة عادلة » (٢) • ولا يخفى ابن مسكويه تأثره فى هذا الصدد بالمبادىء الأرسطوطالية ، بل إنه يشير صراحة إلى قول أرسطو : « إن الدينار ناموس عادل » ، وإن الأشياء المختلفة إنما قومت بالأثمان المختلفة « لتصح المشاركات والمعاملات ، ويتبين وجه الأخذ والإعطاء ، فالدينار هو الذى يسوى بين المختلفات ويزيد فى شىء وينقص فى آخر حتى يحصل بينهما الاعتدال ، فتسوى المعاملة بين الفلاح والنجار مثلا ، وهذا هو العدل المدنى ، وبالعدل المدنى عمرت المدن ، وبالجور المدنى خربت المدن » (٣) •

وهكذا فإن ابن مسكويه وان كان قد اتفق مع أرسطو اتفاقا كاملا فيما يتعلق بتحديد جوهر العدالة التى تحكم المعاملات والمعاوضات الإرادية بين الأفراد ، إلا أنه قد تجاوزه ببعض التفاصيل ، فالمساواة التى تحكم هذا

---

(١) المصدر السابق ، ص ١١١ •

(٢) المصدر السابق ، ص ١١٠ •

(٣) المصدر السابق ، ص ١١٠ •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

النوع من العدالة عند أرسطو هى المساواة الحسابية المطلقة ، بينما يرى ابن مسكويه أن هذه المساواة انما تخضع لحكم الكم تارة ولحكم الكيف تارة أخرى ، ومن ثم فإنها قد تكون مساواة حسابية وقد تكون مساواة تناسبية بحسب طبيعة الأشياء والأعمال محل المعاوضة .

٣ — قسمة الأشياء التى وقع فيها ظلم وتعد :

ويختص هذا النوع من العدالة بالعلاقات الإختيارية أو اللا إرادية، وهى التى تتولد من الجريمة . وهو يقوم أيضا على أساس مبدأ المساواة، ولكن على نحو يختلف إلى حد ما عن النوعين السابقين ، إذ المساواة هنا هى ، على حد تعبير ابن مسكويه ، « المساواة المساحية » التى تتحقق برد المثل إلى مثله ، فإذا كان الإنسان « على نسبة من إنسان آخر ، فأبطل هذه النسبة بحيف أو ضرر يلحقه به ، فإن العدالة توجب أن يلحق به ضرر مثله ليعود التناسب إلى ما كان عليه ، فالعادل من شأنه أن يساوى بين الأشياء غير المتساوية ، مثال ذلك : أن الخط إذا قسم بقسمين غير متساويين ، نقص من الزائد وزاد على الناقص حتى يحصل له التساوى ، ويذهب عنه معنى القلة والكثرة ، ومعنى الزيادة والنقصان ، وكذلك الخفة والثقل وجميع ما أشبه ذلك » [1] .

وقد جعل ابن مسكويه من أهم واجبات الحاكم العادل أن يعمل على إبطال صور الجور المختلفة . ويحفظ على كل صاحب قسط من الخيرات قسطه : فإذا لحق بالفرد ظلم ما وجب على الحاكم أن يعيد إليه قسطا مساويا لما يخرج من يده سواء أكان هذا الظلم قد لحقه من جراء عمل إرادى ، مثل ما يكون فى البيع والقرض ، أو كان نتيجة عمل لا إرادى ، مثل ما يكون فى السرقة وشهادة الزور . وبذلك نجد أن المحافظة على حقوق الأفراد .(أو العدالة التصحيحية كما أسماها أرسطو) تسير جنبا إلى جنب عند ابن مسكويه مع التوزيع العادل للأموال والكرامات ، أى للخيرات الموجودة فى الدولة مادية كانت أو معنوية . وقد عبر عن ذلك

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٠٩ — ١١٠ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بقوله : « فبعض أنواع الجور ظاهر يفعل بالإرادة مثل السرقة والفجور والقيادة وخداع المماليك وشهادة الزور ، وبعضـــها غشمى على ســـبيل التغلب مثل التعذيب بالدهق (١) والقيود والأغلال ؛ فالإمام الحاكم العادل بالســـوية يبطل هـــذه الأنـــواع ، ويخلف صـــاحب الشريعة فى حفظ المســـاواة » (٢) .

ويعود ابن مسكويه بعد ذلك إلى فلسفة أفلاطون لكى يستمد منهـــا الأثر المعنوى للعدالة ، وكيف أنها تنهض بالنفس فتؤدى فعلهـــا الخاص بها على أفضل ما يكون : « إن العدالة إذا حصلت للإنسان أشرق بها كل واحد من أجزاء النفس من كل واحد منها ، وذلك لحصول فضائلها أجمع فيها . فحينئـــذ تنهض النفس فتؤدى فعلهـــا الخاص بها على أفضـــل ما يكون ، وهو غاية قرب الإنسان السعيد من الإله تقدس اسمه » (٣).

وإذا كان ابن مسكوية فى كل ما سبق قد وافق أفلاطون تارة وأرسطو تارة أخرى ، فقد تجاوز بعد ذلك آراء هما لكى ينزع منزع زهد وتصوف من جراء ما يمكن دوعته بالتزاماته الدينية ، فنراه يربط ربطا وثيقـــا بين « العدالة » وبين « الشريعة » على أساس أن العـــدالة تتحـــقق بحـــكم الشرع ، وأن الإنسان إذا ما راعى الشريعة القويمة وطالع العقل الصريح كانت أفعاله كلها منتظمة غير مختلفة ولا خارجة عن سنن العدل . ووجه انفصاله عن أرسطو فى هذا الصدد هو أن أرسطو قد نظر إلى القـــانون الوضعى ، كما سبق أن رأينا (٤) ، على أنه بالضرورة قانون مؤقت ، وضع لكى يحكم حالة محددة ، ومن ثم فهو قابل للتعديل والتغيير ، بل إن تعديل القانون وإصلاحه ، فى رأيه ، أمر ضرورى ، لأن التشريع يمكن أن يكون، بطريقة إرادية أو غير إرادية ، ظالما . فالمشرع قد يخرج فى بعض الأحيان

---

(١) وقد ورد فى التعليق على كتاب تهذيب الأخلاق أن « الدهق » معناه القطع والتعذيب والاتعاب . ص ١١١ هامش ٢ .

(٢) تهذيب الأخلاق ، ص ١١١ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١١٨ .

(٤) راجع ما سبق ، ص ٨٨ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عن مقتضيات العدالة أو الخير العام • ولكى يحل أرسطو مسألة التعارض هذه بين العدالة وبين القانون الوضعى لجأ إلى ما أسماه بمعيار « الإنصاف » Equite باعتباره المعيار الذى يحد من غلواء القوانين العامة والمجردة عند تطبيقها ، ويجعلها موائمة للحالات الخاصة ؛ ويمكن الاستعانة به كذلك فى الأحوال التى لم ينظمها المشرع بنصوص صريحة وفى الأحوال التى لم يتناولها على الإطلاق ، ذلك أن المشرع نفسه ، كما يقول أرسطو ، لو كان حاضرا لوافق على تكملة النقص ، ولو كان قد تنبه إليه لأدخل التحديد اللازم فى نص القانون • وقد تأثر فقهاء الرومان ومفكروهم بالمذهب الأرسطوطالى فى هذا الصدد ، وانطلق « شيشرون » بعبارته المشهورة يقول : Summum jus, Summa injura ، أى أن المغالاة فى الحق منتهى الظلم • وقد سبق أن رأينا أثر هذا المبدأ فى التخفيف من تطرف القانون الرومانى وتحكم شكلياته [1] • أما ابن مسكويه فقد ذهب ، على العكس من ذلك ، إلى أن الشريعة الإسلامية ، وهى شريعة إلهية منزلة من لدن حكيم خبير ، قد قدرت أفعال الإنسان وتصرفاته الصادرة عن روية وتبصر تقديرا يحقق العدالة ويضمن الخير للفرد وللمجموع ، ومن ثم فإن من يتمسك بأحكام ومبادىء هذه الشريعة فى معاملاته يكون ولا شك « عدلا » • أما المخالف لها فيكون جائرا ، بل إننا نرى ابن مسكويه يذهب فى هذا الصدد إلى أقصى ما يمكن أن يذهب إليه فيلسوف مسلم ، فيقرر أن العدالة إن هى إلا لقب للمتمسك بالشريعة ، يقول ابن مسكويه : « فقد تبين من جميع ما قدمنا ان الفضائل كلها اعتدالات ، وأن العدالة إسم يشملها ويعمها كلها ، وأن الشريعة لما كانت تقدر الأفعال الإرادية التى تقع بالروية وبالوضع الإلهى ، صار المتمسك بها فى معاملاته عدلا والمخالف لها جائرا ، فلهذا قلنا إن العدالة لقب للمتمسك بالشريعة ، إلا أنا قد قلنا مع ذلك أنها هيئة نفسانية تصدر عنها هذه الفضيلة ، فتصور هذه الهيئة النفسانية ، فإنك سترى رؤية واضحة أن صاحبها ينقاد لا محالة للشريعة طوعا ولا يضادها بنوع من أنواع

---

(١) راجع ما سبق ، ص ١١٧ •

التضاد ، وذلك أنه إذا حافظ على المناسبات التى ذكرناها لأنها مساواة : وآثرها بعد إحالة الرأى فيها على سبيل الإختيار لها والرغبة فيها ، وجب عليه موافقة الشريعة وترك مخالفتها »[١] • وفى موضع آخر يضيف ابن مسكويه إلى ذلك قوله : « فإذا تعود الإنسان أن تكون سيرته فاضلة ، ولم يقدم على شىء من أفعاله إلا بعد مطالعة العقل الصريح وبعد مراعـــاة الشريعة القويمة كانت أفعاله كلها منتظمة غير مختلفة ولا خارجـــة عن سنن العدل ، أعنى المساواة التى قدمنا القول فيها »[٢] •

زبدة القول إذن هى أن ابن مسكويه قد حدد مضمون « العدالة » بأنها « فضيلة ينصف بها الإنسان من نفسه ومن غيره ، من غير أن يعطى نفســـه من النافع أكثر وغيره اقل ، وأما فى الضار فبالعكس وهـــو أن لا يعطى نفسه أقل وغيره أكثر ، لكن يستعمل المساواة التى هى تناسب ما بين الأشياء » • ويقسم العدالة بشيمة أرسطو إلى عدالة توزيعيـــة وعدالة تعويضية أو تصـــحيحية • وأســـاس العـــدالة فى رأيه ، هو « المساواة » ، سواء كانت مساواة عددية أو حسابية كما هو الحـــال فى مجال الأفعال اللا إرادية ، أو كانت مساواة نســـبية كما هو الحـــال فى توزيع الأموال والكرامات الموجودة فى الدولة على جميع الأفراد بحيث يحصل كل فرد على نصيب مساو تماما لكل من كان فى مثل مرتبته • ويقع على عاتق الحاكم عبء توزيع الأموال والكرامات على الأفراد فى الدولة ، وأيضا عبء المحافظة على المساواة بينهم ، فإذا لحق بأحد الأفـــراد ظلم ماوجب على الحاكم أن يعيد إليه قسطا مساويا لما يخرج من يده• والعدالة فى رأى ابن مسكويه لا تعدل عوج القانون ولا تكمله — كما قال أرسطو — لأنها ، أى العدالة ، تندمج مع الشريعة اندماجا يجعل من المستحيل تصور وجود العدالة بعيدا عن أحكام ومبادىء الشريعة الغراء ، وقد انتهى من ذلك إلى القول بأن العدالة إن هى إلا « لقب للمتمسك بالشريعة » •

* * *

---

(١) تهذيب الأخلاق ، ص ١١٨ •

(٢) المصدر السابق ، ص ١٢١ •

هذا هو رأى فلاسفة الإسلام فى قضية العدالة منظورا إليها من جانبيها الخلقى والقانونى • وجلى للعيان أن هؤلاء الفلاسفة قد تأثروا إلى حد بعيد بالنظريات والمذاهب الفلسفية الإغريقية • ويبدو ذلك واضحا « أولا » : فى تقسيمهم الفضائل على أساس تقسيم النفس البشرية إلى قوى ثلاث ، بحيث يقابل كل قوة من هذه القوى فضيلة من الفضائل ، فالحكمة هى فضيلة القوة الناطقة أو العاقلة ، والعفة هى فضيلة القوة الشهوانية ، والشجاعة هى فضيلة القوة الغضبية • فإذا امتزجت هذه الفضائل الثلاث معا حصل من مجموع امتزاجها فضيلة رابعة تسمى « العدالة » • فالعدالة هى الإنسجام والتعاون بين قوى النفس المختلفة ، او هى ، بعبارة أخرى ، فضيلة النفس بأكملها • و « ثانيا » : فى أن هذه الفضائل يحكمها مبدأ الوسطية والإعتدال ، بمعنى آنها تمثل أوساطا بين أطراف ، وهذه الأطراف هى الرذائل • ومن هنا كان تحديد معنى « الفضياة » بأنها « وسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط » • و «ثالثا» : فى أن المقصود بالوسط فى مجال الأخلاق هو الوسط النسبى وايس الوسط الحسابى • و « رابعا » فى تحديد مضمون « العدالة » من الناحية القانونية من خلال تقسيمها إلى عدالة توزيعية وعدالة تعويضية أو تصحيحية ، بحيث تسير المحافظة على حقوق الأفراد جنبا إلى جنب مع التوزيع العادل والمزايا الأخرى المتاحة فى المجتمع ، معنوية كانت أو مادية • و « خامسا » فى القول بأن أساس العدالة هو « المساواة » وأن هذه المساواة تتخذ صورا وأشكالا مختلفة بحسب إختلاف نوع العدالة ومجال تطبيقها : فقد تكون « مساواة تناسبية أو هندسية » ، وقد تكون «مساواةحسابية أو عددية» ،فالعدالة التوزيعية تقوم على أساس المساواة التناسبية ، لأن الغرض منها هو أن ينال كل فرد فى المجتمع نصيبا مساويا لمزاياه ، فإذا كان الناس غير متساويين فى المزايا فإن العدالة تقتضى الا تكون أنصبتهم متساوية • أما العدالة التعويضية فإنها تقوم على أساس المساواة الحسابية أو العددية ، لأن الغرض منها هو أن يحصل كل فرد يدخل فى علاقة ما مع غيره من الأفراد — سواء كانت هذه العلاقة

إرادية أو لا إرادية — على وضع متساو مع الطرف الآخر . بحيث لا يحصل أى منهما على أكثر أو أقل من الثانى .

والسؤال الذى يثور الآن هو : هل اقتصر دور فلاسفة الإسلام، فى معالجتهم لقضية العدالة ، على النقل والتأليف أو التلفيق بين آراء ومذاهب فلاسفة الإغريق ؟ والذى يبدو لنا أن الإجابة على هذا السؤال هى بالنفى أولى وأرجح . صحيح أن فلاسفة الإسلام قد اطلعوا على الفلسفة الإغريقية ، وأنهم قد أخذوا منها بنصيب وافر بعد أن مزجوا بين مذاهبها المختلفة . ولكن الأمر الذى لا نرتاب فيه هو أنهم ، فى تناولهم لمشكلات الأخلاق بصفة عامة ولموضوع العدالة بصفة خاصة ، كانوا يعرضون تعاليم هذه المذاهب على المبادىء والأصول الإسلامية ، فما لم يقبله الإسلام رفضوه . وما قبله تقبلوه ؛ ومزجوا ذلك بالدين . ومن الأدلة التى يمكن أن تساق على ذلك ، بالإضافة إلى الشواهد التى وردت فى صلب هذا البحث ، أن القرآن الكريم قد عالج جميع مسائل العدالة تقريبا بنصوص صريحة وقاطعة . فقد أمر القرآن الكريم بالعدل وحث عليه فى آيات كثيرة ، نذكر منها قول الله سبحانه وتعالى : « وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل »(١) . وقوله تعالى : « إن الله يأمر بالعدل »(٢) . وقوله تعالى : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا . اعدلوا هو أقرب للتقوى »(٣) . وقوام العدل فى الإسلام هو «الإعتدال» أو «المساواة» فى الأخذ والعطاء ، بحيث لا يكون هناك زيادة ولا نقصان فى الحق . يدل على ذلك الآيات القرآنية الكثيرة التى تعبر عن العدل بلفظ « الميزان » ، وتقرنه عادة بلفظ « القسط » . إذ من المعروف أن الميزان لا يستقيم إلا بتعادل كفتيه . ونذكر من هذه الآيات قول الله سبحانه وتعالى : « وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان »(٤)

---

(١) سورة النساء ، آية ٥٨ .

(٢) سورة النحل ، آية ٩٠ .

(٣) سورة المائدة ، آية ٨ .

(٤) سورة الرحمن ، آية ٩ .

وقوله تعالى : « وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » [١]. وقوله تعالى : « وأوفوا الكيل والميزان بالقسط » [٢] . وقوله تعالى : « وياقوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط » [٣]. هذه الآيات وغيرها تدل دلالة قاطعة على أن أساس العدالة هو المساواة فى كل شىء من غير زيادة ولا نقصان . ومع ذلك يمكن القول بأن المقصود بالمساواة فى مجال المعاملات الإرادية أو المعاوضات هو المساواة النسبية وليس المساواة الحسابية المطلقة . يدل على ذلك قول الله سبحانه وتعالى: « يا أيها الذين أمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » [٤] . أما فى مجال الجرائم التى يرتكبها الإنسان عن عمد وتبصر ، فإن أساس العدالة هو المساوة المطلقة التى تتحقق « بمقابلة المثل بالمثل » ، أى عن طريق القصاص العادل . يقول الله سبحانه وتعالى: « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى » [٥] . ويقول أيضا : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص » [٦] . بل إن الإسلام قد جعل من مبدأ العدالة التى تتحقق بالمساواة المطلقة فى مجال الجرائم العمدية ضرورة لا غنى عنها لبقاء المجتمع واستمراره . يقول الله سبحانه وتعالى : « ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب » [٧] . وأخيرا نجد القرآن الكريم يشير صراحة إلى أن العدالة لا تتحقق إلا بالشرع ، وأن الظلم ، وهو نقيض العدالة ، يتحقق عندما يخالف المرء أحكام الشريعة الغراء ومبادئها .

---

(١) سورة الحديد ، آية ٢٥ .
(٢) سورة الأنعام ، آية ١٥٢ .
(٣) سورة هود ، آية ٨٥ .
(٤) سورة النساء ، آية ٢٩ .
(٥) سورة البقرة ، آية ١٧٨ .
(٦) سورة المائدة ، آية ٤٥ .
(٧) سورة البقرة ، آية ١٧٩ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يقول الله سبحانه وتعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون »[١] .

هذه الآيات الكريمة التى ذكرناها ، وكثير غيرها من الآيات التى تأمر بالعدل والإحسان وتنهى عن الظلم أو الجور ، بالإضافة إلى الآيات العديدة التى تأمر بمكارم الأخلاق وتنهى عن الرذائل ، تدل دلالة قاطعة على أن الإسلام قد وضع الأصول الكلية والمبادىء العامة التى تحكم قضية العدالة وكيفية تطبيقها فى المجتمع الإسلامى . وما من شك فى أن كل هذه التعاليم كانت بمثابة الإطار العام الذى انبثقت منه آراء وأفكار فلاسفة الإسلام ومفكروه عندما عالجوا موضوع العدالة معالجة فلسفية تعتمد على العقل وعلى التجريد المنطقى ، وليس أدل على ذلك من أننا لا نجد عند أى منهم ما يتعارض بأى وجه من الوجوه مع هذه الأصول الكلية والمبادىء العامة : فلا نجد عندهم مثلا أى أثر لما نادى به أفلاطون فى « الجمهورية » من شيوعية الأموال والنساء والأطفال ، ولا نجد عندهم أثرا لقول أرسطو إن العدالة تصحح القانون وتكمله ، وإن معيار « الإنصاف » هو الذى يحد من غلواء القوانين العامة عند تطبيقها على الحالات الخاصة ، بل كان جماع رأيهم هو أن العدالة فى الإسلام تختلط بأحكام ومبادىء الشريعة الغراء وتمتزج بها ؛ بحيث لا يتصور البحث عن العدالة بعيدا عن هذه الأحكام والمبادىء ، ولا نجد لديهم ، أخيرا ، صدى لقول السفسطائيين بنسبية الأخلاق بصفة عامة والعدالة بصفة خاصة ، أو تحديدهم لمفهوم العدالة بأنها « مصلحة الأقوى » ، بل على العكس من ذلك ، رأينا أن الفارابى قد هاجم بشدة مثل هذه الأفكار والنظريات ، وأنه قد أطلق على العدل الذى يقوم على القوة اسم « العدل الطبيعى » أو « الداء السبعى » وقرر أنه لا يمكن أن يسود إلا فى المدن الجاهلية أو الضالة .

---

(١) سورة المائدة ، آية ٤٥ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

خاتمة

تناولنا فى هذا البحث موضوع « فلسفة العدالة عند الإغريق ، وأثرها على فقهاء الرومان وفلاسفة الإسلام » • وقد تبين لنا من ثنايا هذه الدراسة أن فلسفة العدالة تقوم على أساس النظر إليها من ناحيتين تكمل إحداهما الأخرى، بل وترتبط بها ارتباطا لا يقبل الإنفصام : الأولى هى أن العدالة فضيلة خلقية ، ومن هذه الزواية فإنها ترتبط بالفضيلة بصفة عامة • والثانية هى أن للعدالة معنى قانونيا ، باعتبارها وسيلة تهدف إلى تحقيق الخير العام للمجتمع عن طريق تحقيق المساواة بين الأفراد وإقامة التعادل بين ما يأخذون وما يعطون •

وقد رأينا كيف أن فلاسفة الإغريق قد اختلفوا فى تحديدهم لمعنى الفضيلة بصفة عامة ، وبالتالى فى تحديدهم للمعنى الخلقى للعدالة •

ففى رأى السفسطائيين أن الحق والخير والعدل كلها أمور نسبية، لأن لكل إنسان طريقته الخاصة فى رؤية الأشياء وفى معرفتها ، ومن ثم فلا يمكن أن يكون هناك قانون خارجى أخلاقى عام يخضع له الناس جميعا • وعلى هذا يكون العدل هو ما اعتبره الإنسان عدلا — لا ما هو عدل فى حقيقته — فالإنسان ، من حيث هو فرد ، مقياس جميع الأشياء •

وقد حاول سقراط أن يقيم الدليل على بطلان ما انتهى إليه السفسطائيون ، فقال إنه ينبغى التمييز بين ما هو نتيجة لانفعال الحواس ، حيث يكون فيه الإختلاف ويسيطر التحكم الفردى ، وبين ما هو نتاج العقل، حيث يتطابق الناس كافة وتتوحد بالنسبة لهم المعارف ويكون من ثم العلم الموضوعى •

ويكمن أساس النظرية الأخلاقية عند سقراط فى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة ، ذلك أن الإنسان — فى رأيه — لا يستطيع أن يعمل الخير إلا إذا عرف أولا ما هو الخير • فالعمل الأخلاقى مؤسس على

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المعرفة ويجب أن يصدر عنها ، بل إن الفضيلة والعلم شيء واحد ، لأنه من المستحيل أن يعرف الإنسان الخير معرفة صحيحة ولا يعمله ، كما يستحيل أن يعمل الخير دون أن يعرفه . ولكن سقراط بعد ذلك لم يعن أو لم يستطع أن يبين الفضائل المختلفة أو جزئيات الأخلاق . فهو قد أقام المبدأ دون أن يقيم مذهبا فى الأخلاق .

أما أفلاطون فقد تغلغل إلى ثنايا النفس الإنسانية ، وحلل قواها المختلفة تحليلا عميقا ، فبين أن النفس تنقسم إلى قوى ثلاث : القوة العاقلة ، والقوة الغضبية ، والقوة الشهوانية . ولكل قوة من هذه القوى الثلاث فضيلة خاصة بها ، لأن معنى الفضيلة تحقيق الطبيعة ، وتحقيق الطبيعة معناه تعيين الحدود لكل فضيلة من فضائل النفس مرتبة بحسب ما وضعت له وعلى الترتيب الذى وضعت عليه . وتبعا لهذا فقد قسم الفضائل إلى أربع : الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ، ورأى أن فضيلة القوة العاقلة هى الحكمة ، وفضيلة القوة الغضبية هى الشجاعة ، وفضيلة القوة الشهوانية هى العفة . ولكن هذه القوى المختلفة لابد أن يجمعها وحدة تعلو عليها لكى يتحقق الإنسجام التام بين ما تؤديه من أعمال . فلا بد إذن من فضيلة رابعة مهمتها تحقيق الانسجام بين جميع الفضائل: فهى فضيلة موازنة بين مقتضيات وواجبات كل قوة من هذه القوى ، ومن أجل هذا سميت باسم « العدالة » . فثمرة العدالة فى الفرد — فى رأى أفلاطون — هى تنظيم قوى النفس بحيث تسود أو تساد حسب حكم الطبيعة ، إنها نوع من الوئام الطبيعى فى النفس .

ولم يعبأ أرسطو كثيرا بهذا التحليل الدقيق الذى قدمه لنا أفلاطون ولكنه لاحظ أن الإرادة الإنسانية لا تعمل إلا فى مجال الأفعال والإنفعالات التى تحتمل النقص والشطط ، والأكثر والأقل ، بحيث تعنى أى زيادة فى أحد الحدين نقصانا فى الآخر . فإذا كان الأمر كذلك فإن قوام الفضيلة يتمثل فى بلوغ الوسط العدل فى هذه المتصلات . ومن هنا يحدد أرسطو معنى الفضيلة بأنها « الوسط بين طرفين أو رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط » .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بيد أن مشكلة الوسط ترتدى — فى رأى أرسطو — طابعا خاصا فى ميدان الأخلاق بالذات : فليس المقصود بالوسط هنا الوسط الحسابى بل الوسط النسبى الذى يتوقف على الظروف المحيطة بالشخص وعلى الشخص نفسه ، فما هو نقطة الوسط فى حالة ليس كذلك فى حالة أخرى، وما هو اعتدال لإنسان قد يكون إسرافا بالنسبة لجاره ، فيجب إذن أن يترك الأمر لتقدير الشخص بعد أن يمرن على صحةالنظر لمعرفة الوسط •

وقد نظر أرسطو إلىالعدالة على أنها أهمالفضائل ، بل إنها الفضيلة التامة ، لأنها ليست فضيلة مطلقة وشخصية محضة ، بل هى متعدية إلى الغير • ولكنه لم يطبق نظرية الوسط التى قال بها على العدالة، فلم يبين أى رذيلتين هى وسط بينهما •

وإذا كانت العدالة ترتبط بالفضيلة على هذا النحو ، نتج عن ذلك بالضرورة أنه يلزم لتوافرها ذات الركائز التى تقوم عليها الفضيلة بصفة عامة : فإذا كانت الفضيلة تتطلب لوجودها — كما يقول أرسطو — أن تكون عادة ثابتة متأصلة فى النفس ، تظهر فى الحياة الخارجية بأعمال الخير ، فكذلك العدالة ، إذ يلزم لتوافرها وجود عزيمة ثابتة دائمة ، ولا يكتفى من الفرد بأن تكون أعماله عادلة ، بل يجب أن يثبت فى نفسه خلق العدالة على وجه الاستمرار •

هذا من الناحية الخلقية • أما منالناحية القانونية فإن المحور الذى دارت حوله آراء ونظريات فلاسفة الإغريق هو أن العدالة ضرورةلاغنى عنها لتحقيق الإنسجام بين أفراد المجتمع والوصول إلى نفعهم العام • ولكن ما هى طبيعة العدالة ؟ وكيف يمكن الوصول إلى تحقيقها ؟ هنا اختلفت الآراء وتعددت النظريات :

فقد ذهب الفيثاغوريون إلى أنالعدد فحوى كل شىء ، وأن مبادىء الأعداد هى مبادىء الأشياء كافة ، ومن هنا فقد بدت العدالة فى نظرهم علاقة حسابية ، تتحقق بمقابلة المثل بالمثل ، أو بأن يرد المرء للغير ردا تاما ما وصله منه •

أما السفسطائيون فقد تعددت تعريفاتهم للعدالة ، وإن كانت فى مجموعها تدور حول فكرة النسبية باعتبارها المبدأ الذى يحكم — فى رأيهم — الأخلاق بصفة عامة • ومن أهم وأبرز هذه التعريفات ، تعريف « بوليمارخوس » للعدالة بأنها « إعطاء كل ذى حق حقه » • وتعريف « جلوكون » و « كاليكليس » و « أنتيفون » لها بأنها « شر يطلب لنتائجه » • وتعريف « ثراسيماخوس » لها بأنها « مصلحة الأقوى » • وقد هاجم أفلاطون كل هذه التعريفات وانتقدها على لسان أستاذه سقراط فى الكتاب الأول من « الجمهورية » •

كان السفسطائيون مثارا لسخط « سقراط » وموضعا لانتقاده ؛ إذ رفض التسليم بأن الطبيعة الإنسانية شهوة وهوى وأن القوانين إنما وضعها المشرع لقهر الطبيعة ، وأنها متغيرة بتغير العرف والظروف ومن ثم فهى نسبية وغير واجبة الاحترام لذاتها • أما جوهر العدالة فى رأيه فيكمن فى إطاعة قوانين الدولة فى كل الأحوال ، ومن ثم فإن الإنسان العادل هو من يعرف القوانين التى يجب عليه مراعاتها فى سلوكه تجاه الآخرين •

ثم جاء بعد سقراط تلميذه أفلاطون الذى نظر إلى العدالة على أنها لا تعنى مجرد التقيد من قبل الفرد بقوانين بلاده ، وإنما هى بالأحرى مطلب إصلاح سياسى شامل بريادة الفلاسفة : فقد انطلق أفلاطون فى تحديده لمعنى العدالة بعقد موازنة بين الدولة والفرد ، وذلك على أساس أنه من المستحيل التفرقة بين وعى الفرد ووعى الدولة ، لأن وعى الدولة هو بعينه وعى أعضائها عندما يفكرون بوصف كونهم أعضاء فى الدولة • والعلة من هذه الموازنة هى — فى رأيه — أن النفس الإنسانية وهى تعمل فى نطاقها الاجتماعى تكون أكثر وضوحا ، ولأن العمل الخارجى الذى يترتب عليها يكون شيئا أكبر وأكثر جلاء • لذا فإنه يبدأ بالبحث عن طبيعة العدالة فى الدولة أولا ، ثم ينتقل بعد ذلك إلى بحثها فى الفرد • أى أنه ينتقل من الأكبر إلى الأصغر ، وينتهى بعقد المقارنة بين الإثنين•

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولبيان ماهية العدالة فى الدولة فإن أفلاطـون يتصور قيام دولة مثالية يحكمها مبدأ تقسيم العمل والتخصص الوظيفى • وتنهج هـذه الدولة فى نشأتها النهج نفسه الذى توحى به فكرة أن النفس تنقسم إلى قوى ثلاث ، حتى إذا ما تم بناؤها تميزت بوجود ثلاث طبقات أو ثلاث وظائف : طبقة المنتجين وهى تقابل القوة الشهوانية فى النفس البشرية . وطبقة المحاربين وهى تقابل القوة الغضبية ، وطبقة الحكام وهى تقابل القوة العاقلة • وفى ضوء هذا التقسيم للعمل والتخصص الوظيفى يتحدد معنى العدالة فى الدولة : فهى ببساطة تعنى أن تؤدى كل طائفة من طوائف الدولة أداء كاملا تلك الوظيفة الخاصة التى هيأتها لها بالطبيعة قدراتها ، كما هيأها لها الوضع الذى أكسبتها إياه هذه القـدرات فى المجتمـع • فالعدالة هى ذلك التخصص فى العمل الذى يقضى بأن الفرد الواحد ينبغى أن يمارس عملا واحدا فقط ، وهو العمل الذى يتلاءم مع طبيعته أكثـر ملاءمة •

وبعد أن انتهى أفلاطون من بيان ماهية العدالة فى الدولة على هذا النحو ، طبق نظريته على الفرد : فالعدالة فى الفـرد تتحقق بالتعاون الفعال بين العناصر المختلفة التى تتألف منها طبيعته الإنسانية ، والإنسان العادل هو الذى لا يسمح لأى جزء منه بفعل شىء خارج عن طبيعتـه ، ولا يقبل أن يتعدى أى جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزءين الآخرين •

وقد بينا أن تعريف أفلاطون للعدالة ليس تعريفا قانونيا بأى معنى ، إذ أنه لا يمس جوهر الشىء الذى يفهمه الناس من العدالة بوجه عام ، ولا يتناول من قـريب أو من بعيد مسـألة التصـادم بين الإرادات ، والصراع بين نطاق وآخر من الحق • وعلى ذلك فإن العدالة التى يتحدث عنها أفلاطون ليست فى الحقيقة سوى تعبير عن الفضـيلة الإجتماعية ، أى أنها تنتمى إلى مجال الأخلاق الاجتماعية أكثر من انتمائها إلى مجـال القانون • أضف إلى ذلك أن تحديد أفلاطون لمفهوم العدالة على هـذا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

النحو يصطدم بقوة مع معظم التعريفات القديمة والحديثة لفكرة العدالة والتى تربط بين العدالة وبين المساواة •

أما أرسطو فقد ذهب إلى أن للعدالة معنى عاما وهو عبارة عن طاعة القوانين ، وتطبيقا لهذا المعنى فإن العمل العادل هو الذى يطابق القانون • وبجانب هذا المعنى فإن للعدالة معنى خاصا يتصل باكتساب المال أو الجاه • ومن هذه الزاوية فقد حلل أرسطو العدالة تحليلا عميقا ، وذهب إلى أن أساس العدالة هو « المساواة » وأنه توجد صورتان للعدالة لابد من مراعاتهما فى كل مجتمع : العدالة التوزيعية والعدالة التعويضية أو التصحيحية •

العدالة التوزيعية : وهى خاصة بتوزيع الثروات والمزايا الأخرى المتاحة ، معنوية كانت أو مادية ، على جميع أفراد المجتمع • والمساواة التى تحكم هذا النوع من العدالة ليست هى المساواة الحسابية ولكنها مساواة تناسبية أو هندسية • وينتج عن ذلك أن العدالة التوزيعية يمكن أن تتحقق رغم وجود فروق بين الأفراد فى المجتمع ، لأن الغرض منها هو أن ينال كل مواطن نصيبا مساويا لمزاياه • فإذا كان الناس غير متساويين فى المزايا فإن العدالة تقتضى ألا تكون أنصبتهم متساوية •

العدالة التبادلية : وهى مكملة للعدالة التوزيعية ، وتقوم هى الأخرى على أساس مبدأ المساواة ، ولكن على نحو مختلف عن العدالة التوزيعية ، إذ القياس هنا قياس موضوعى : فالأشياء والأفعال تقاس بقيمتها الذاتية ، ويسمى أرسطو هذا القياس بالقياس الحسابى • وهدف هذا النوع من العدالة هو أن يحصل كل طرف يدخل فى علاقة ما — إرادية كانت أو غير إرادية — مع غيره على وضع متساو مع الطرف الآخر . بحيث لا يحصل أى منهما على أكثر أو أقل من الثانى •

ومن ناحية أخرى، فقد أولى أرسطو تطبيق القوانين العامة المجردة على الواقع المحسوس إهتماما واضحا : ذلك أن عموم نصوص التشريع

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قد يكون سببا فى أن تصير غير محققة للعدالة فى بعض الحالات الخاصة، وهنا يرى أرسطو أن تطبيق القوانين يستلزم نوعا من المواءمة ، وأن هذه المواءمة تتحقق بالإنصاف •

وبالرغم من البريق الذى تتمتع به ، للوهلة الأولى ، نظرية أرسطو فى العدالة ، فإنها فى الحقيقة لا تسلم من النقد : إذ يؤخذ عليها ، من ناحية ، أنها نظرت إلى الأفعال اللاإرادية أو الجرائم على أنها مجرد أفعال تمس بمصلحة المجنى عليه أو المضرور ، وبالتالى فقد قصر وظيفة العدالة التبادلية على أن يقوم الشخص الذى تسبب فى الخسارة أو استفاد منها برد ما يعادل هذه الخسارة للطرف الآخر ، بحيث يصبح كل من الشخصين ، بعد حدوث هذا التصرف فى نفس المركز الذى كان عليه من قبل • وفى هذا القول ما ينفى عن العقوبة وظيفتها النفعية ، باعتبارها أولا وقبل كل شىء وسيلة لإقرار النظام العام فى المجتمع • أضف إلى ذلك أن فكرة « العدالة التبادلية » فكرة غامضة جدا ، وتثير كثيرا من الصعوبات ، بحيث لا يمكن تطبيقها بسهولة فى كل الأحوال • وأخيرا فإن الأنواع المختلفة للعدالة كما بينها أرسطو لا يمكن أن ينتظمها مبدأ واحد أو قاعدة منطقية واحدة • ومع ذلك فمما لا شك فيه أن الفضل يرجع إلى أرسطو فى محاولته الربط بقوة بين العدالة والمساواة ؛ فى ضوء فهمه المتباين لطبيعة المساواة وتحليله لها تحليلا دقيقا •

وبعد أن انتهينا من عرض فكرة العدالة تبعا لمختلف الآراء والمذاهب الفلسفية عند الإغريق ، انتقلنا إلى بحث أثر الفلسفة الإغريقية على كل من فقهاء الرومان وفلاسفة الإسلام :

فمنذ القرن الثانى قبل الميلاد ، وبصفة خاصة بعد أن أخضعت روما بلاد الإغريق لحكمها نهائيا فى عام ١٤٦ ق•م ، تواردت إلى روما آداب اليونان وفلسفتهم • وحينئذ بدأ يظهر بين الرومان اتباع المدارس الفلسفية الإغريقية المختلفة • غير أن أبرز وأهم من أشاع الفلسفة اليونانية فى روما ، وكان همزة الوصل بين الفكر اليونانى والفكر

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اللاتينى هو « شيشرون » الذى وضع عددا من المؤلفـات التى تميزت ببلاغة رائعة ، وإن كانت فى مضمونها تكاد تكون يونانية تماما • ومن هنا فإن الإجماع يكاد ينعقد بين الباحثين على أن الفضل الأكبر فى ترجمة مفهوم العدالة فى صوغها القانونى فى روما يرجع إلى شيشرون •

فقد عرف شيشرون العدالة بأنها « عادة إيتاء كل ذى حق حقه دون المساس بالصالح العام » • ويقترب من هذا التعريف ما قال به الفقيه « أولبيانوس » معرفا العدالة بأنها « إرادة دائمـة دائبة لإيتاء كل ذى حق حقه » •

وما من شك فى أن هذه الصيغة التى قدمها لنا فقهاء الرومان صيغة تخييرية : شكلها سفسطائى ، فى حين أن مضمونها أرسطو طالى • وهى تحتوى بإيجاز على الأفكار الرئيسية للفلسفة الإغريقية :

إذ تدل هذه الصيغة فى وضوح تام على أن فقهاء الرومان قد ربطوا — على غرار فلاسفة الإغريق — بين الجانب الخلقى للعدالة وبين جانبها القانونى برابطة لا انفصام لها •

فقد نظروا إلى العدالة على أنها فضيلة من الفضائل ، شأنها فى ذلك شأن الشجاعة والحكمة والعفة • ورتبوا على ذلك أنه يلزم لوجود العدالة ذات الركائز التى تقوم عليها الفضيلة بصفة عامة ، وأهمها : الإرادة ، والثبات والاستمرار ، فلا يكتفى من الفرد بأن تكون أعماله عادلة ، بل يجب أن يثبت فى نفسه خلق العدالة على وجه الاستمرار وأن يظهر ذلك فى أعماله وتصرفاته •

والعدالة علم وفن فى الوقت ذاته : فهى علم يهـدف إلى إيتاء كل ذى حق حقه • وهى فن يقتضى من الفرد إتيان أفعال العدل • ومعنى ذلك أنه لا يكتفى من الفرد بأن يكون عالما بما هو خير وعدل ، بل يجب أن تظهر هذه المعرفة فى أعماله وتصرفاته •

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومن الواضح أن ربط العدالة بالمعرفة والإرادة على هذا النحو يعكس أثر التعاليم الأرسطوطالية التى تقضى بأن الأفعال التى تنتجها الفضائل لا تكون عادلة ومعتدلة إلا إذا توافر لها شروط ثلاثة : العلم ، والإرادة ، والثبات •

على أن الفكر الرومانى لم يتوقف عند حد النظر إلى العدالة على أنها مجرد فضيلة خلقية ، بل إنه حاول الربط بقوة بين هذه الفضيلة وبين الأصول العامة التى يقوم عليها القانون وهى : أولا — أن يعيش الإنسان شريفا ، وثانيا — أن لا يضر أحدا ، وثالثا — أن يعطى لكل ذى حق حقه•

وتقوم العدالة من الناحية القانونية على أساس مبدأ « المساواة : aequum . » وقد ثار التساؤل عن الأصل اللغوى لكلمة aequitas وعما إذا كانت قد احتفظت دائما بذات المعنى الذى اعطاه لها شيشرون وغيره من فقهاء الرومان ، وهل ثمة تطابق أو تماثل بينها وبين الكلمة اللاتينية Justitia . ؟

ودون أن نكرر هنا ما سبق أن بيناه بالتفصيل ، فإن الأمر الذى لا خلاف فيه هو أن كلمة aequitas قد تعرض معناها لتطورات متلاحقة ، واختلف مضمونها تبعا للتقدم الفكرى والأخلاقى الذى شهدته روما خاصة بعد اختلاطها بآداب اليونان وفلسفتها • يدل على ذلك ما ورد فى كتابات شيشرون وغيره من فقهاء الرومان •

ففى بادىء الأمر كانت كلمة « aequitas » تعنى المساواة المطلقة أو التعادل التام والتوازن الكامل بين ما يعطيه الفرد وما يأخذه •

ومنذ عصر شيشرون نجد أن نفس الكلمة وإن كانت قد احتفظت بمعناها القديم الذى يدل على المساواة ، إلا أنها لم تعد تدل على المساواة الجامدة ، بل تطور معناها بحيث أصبحت تفيد معنى « المساواة التناسبية » •

ومن ناحية أخرى ، فقد استعمل شيشرون فى كثير من النصوص كلمة aequitas على أنها مرادف لكلمة Justitia . وفى نصوص أخرى نجده ، متأثرا فى ذلك بالفلسفة الأرسطوطالية ، يعطى كلمة « aequitas » ذات المعنى الذى أعطاه لها أرسطو وهو « الملاءمة » أو « الإنصاف » ، ويقرر أنها معيار لا غنى عنه لتطبيق القوانين ، لأنه هو الذى يحد من غلواء القوانين عند تطبيقها ويجعلها موائمة للحالات الخاصة . وعندئذ يكون « الإنصاف aequitas » هو قمة ما تصبو إليه « العدالة Justitia » . وهذا هو أيضا نفس المعنى الذى نادى به كل من « بلوت » و « تيرنس » : فالإنصاف فى رأيهما هو المثل الأعلى للعدالة ، وهو الذى يكمل القانون . وفى إطار هذا المعنى أيضا كان تعريف الفقيه « سلس » للقانون بأنه « فن الخير والعدل » .

وكانت ثمرة هذا التحليل لفكرة العدالة والربط بقوة بينها وبين فكرة الانصاف أو المواءمة العديد من المبادىء القانونية السامية التى صاغها فقهاء الرومان ، مثل انتصار مبدأ حسن النية والنظر إلى سوء النية على أنه انتهاك صارخ للعدالة ، تحديد معيار الخطأ الموجب للمسئولية سواء فى مجال العقود أو فى مجال الجرائم ، تعظيم شأن القصد أو النية بحيث تكون العبرة فى المعاملات والعلاقات بين الأفراد بالمقاصد والمعانى لا بالألفاظ والمبانى ، مبدأ أن المغالاة فى الحق منتهى الظلم ، ومبدأ أن تطبيق القانون يجب أن يكون بروحه لا بنصه ... الخ. وما من شك فى أن تطبيق مثل هذه المبادىء كان له أثره الواضح فى تطور القانون الرومانى القديم ، إذ ترتب عليها توسيع نطاق تطبيق هذا القانون وتبسيط نظمه القانونية وتجريدها من الرسميات والشكليات وردها إلى أسس أخلاقية مشبعة بروح العدالة .

والنتيجة التى انتهينا إليها ، فى ضوء هذا التحليل ، هى أن أثر الفلسفة الإغريقية على الفقه الرومانى فى إطار قضية العدالة وما انبثق

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عنها أو بنى عليها من مبادىء وأحكام قانونية ، لا يمكن الاستهانة به أو التقليل من شأنه .

وأما بالنسبة لأثر الفلسفة الإغريقية على فلاسفة الإسلام فقد رأينا أن النظرة الخاطفة إلى ما كتبه هؤلاء الفلاسفة فى محيط الأخلاق توحى بأن موقفهم قد اقتصر على الجمع والتوفيق بين آراء فلاسفة الإغريق عامة وفلسفة أفلاطون وأرسطو بصفة خاصة :

فعلى غرار فلاسفة الإغريق ، نجد أن فلاسفة الإسلام قد عالجوا موضوع العدالة من الناحيتين الخلقية والقانونية بعد أن جمعوا بينهما فى تعريف واحد .

ويظهر أثر الجمع والتأليف بين أفكار كل من أفلاطون وأرسطو واضحا فى معالجة فلاسفة الإسلام أولا للجانب الخلقى: فبعد أن قسموا قوى النفس ، على غرار ما فعل أفلاطون ، إلى ثلاث ، جعلوا لكل قوة فضيلة : فالحكمة هى فضيلة القوة الناطقة أو الفكرية ، والشجاعة فضيلة القوة الغضبية ، والعفة فضيلة القوة الشهوانية . ثم أضافوا فضيلة رابعة مهمتها تحقيق التوازن بين قوى النفس الثلاث ، وهى فضيلة العدالة ، ومعناها الثبات على الحق والطريق المستقيم والترفع عن جانب الباطل . ولكنهم ، من ناحية أخرى ، قد جعلوا مناط الفضيلة — على غرار ما قال به أرسطو — هو الوسط أو الاعتدال بين الإفراط والتفريط ، لأن الأوساط — كما يقولون — فضائل والأطراف رذائل .

والمبدأ الذى يحكم العدالة من الناحية الخلقية هو ذات المبدأ الذى يحكم الفضيلة بصفة عامة ، بمعنى أنه يلزم لتوافر العدالة نفس الركائز التى تقوم عليها الفضيلة ، وهى — كما حددها من قبل أرسطو — العلم والإرادة والثبات أو الاستمرار . وقد عبر فلاسفة الإسلام عن ذلك

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بقولهم إن الخلق عبارة عن هيئة فى النفس راسخة . عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر ، من غير حاجة إلى فكر وروية . وعلى ذلك فإن من يأتى أفعال العدل لا يقال عنه أنه عادل ما لم يثبت ذلك فى نفسه ثبوت رسوخ.

أما من الناحية القانونية ، فقد رأينا أن من أبرز فلاسفة الإسلام الذين عالجوا موضوع العدالة معالجة قانونية فلسفية تعتمد على العقل لا على مجرد الحكم والأمثال ، الفارابى وابن مسكويه :

أما الفارابى فقد بدأ فى تحليله لقضية العدالة متأثرا بالنزعة الأفلاطونية ، حيث تصور قيام دولة مثالية (أو مدينة فاضلة) تستهدف غرضا نبيلا يتمثل فى عملها الإيجابى لكفالة الظروف التى تؤدى إلى السعادة فى الحياة الدنيا والحياة الآخرة ، وذلك لجميع المواطنين على أساس المبدأ النسبى لقدراتهم الطبيعية وملكاتهم الإرادية . ومن هذه المقدمات ينتهى الفارابى إلى تلك النتيجة الأرسطوطالية الشهيرة التى تنقسم بمقتضاها العدالة إلى توزيعية وتعويضية أو تصحيحية ، ويقرر أن أساس العدالة فى الحالتين هو « المساواة » .

ويتحقق العدل التوزيعى بأن تقسم أملاك الدولة من مقتنيات ومنتجات مادية ومراتب اجتماعية وامتيازات شرفية ، بين المواطنين لا على أساس من المساوة الرياضية العددية ، وإنما على أساس من « المساواة النسبية » وفق جدارة المواطن وأهليته فى شئون الرياسة السياسية والاجتماعية ، وفى شئون المهارات والمهن الصناعية وما تعتمد عليه من تفوق علمى وأخلاقى وعملى . فالقسط الذى يناله المواطن من خيرات الدولة — مادية كانت أو معنوية — يجب أن يكون مساويا لاستئهاله له .

وأما العدل التصحيحى فإنه يتحقق بأن يحفظ رئيس الدولة على كل صاحب قسط من الخيرات قسطه ، بعد أن يكون قد قسمها بين

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المواطنين • ومن ثم فإن من واجبات الحاكم أن يعيد إلى المواطن خيرا مساويا لمـــا يخرج من يده سواء بإرادته ، مثل البيع والهبة ، أو بغير إرادته ، مثل السرقة والإغتصاب •

وقد وضع الفارابى نظرية العدل فى الدولة موضعها المناسب فى إطار نظريته الكلية عن سياسة الدولة التى يشبهها بالجسم العضوى ، ويشبه المواطنين بأعضاء ذلك الجسم • فالنسبية فى العــدل التوزيعى لا تقوم على تقدير ما يخص مواطنا إلى ما يخص مواطنا آخر وحسب ؛ وإنما تقوم كذلك على ما يخص كل مواطن حسب أهليته إلى ما يخص الوطن كله والدولة كلها • ومن هنا كان رفض الفارابى القاطع للامتيازات الفردية أو الطبقية ، حتى أنه ذهب إلى ضرورة نفى المتازيين على غير استحقاق وإبعادهم عن الدولة محافظة على صلاح الباقين من أبنــاء الوطن •

ومن ناحية أخرى فإن العدالة عند الفارابى تستمد أهميتهــا من الدور الذى نسبه إليها فى استمرار الدولة وبقائها متماسكة لا يتطرق إليها التفكك والانهيار • فقد أقام اندماجية الدولة وتماسك المجتمع ، كما فعل أفلاطون ، على مبدأى المحبة والعدل •

أما ابن مكسوية فقد حدد مضمون العدالة بأنها « فضيلة ينصف بها الإنسان من نفسه ومن غيره ، من غير أن يعطى نفسه من النافع أكثر وغيره أقل ، وأما فى الضار فبالعكس وهو أن لا يعطى نفسه أقل وغيره أكثر ، لكن يستعمل المساواة التى هى تناسب ما بين الأسياء » •

وجوهر العدالة عند ابن مكسوية هو « المساواة » • ولكن لما كانت المساواة تقتضى التماثل بالحقيقة ، وكانت الأشــياء والأفعال تتفاوت كما وكيفا ، فإنه يمكن الوصول إلى هذه المساواة عن طريق تحليلها إلى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مجموعة من النسب ٠ وهذه النسب قد تكون منفصلة وقدت كون متصلة . وذلك بحسب تكرار الوسط أو عدم تكراره ٠

وفى ضوء هذا التحليل لمضمون فكرة المساواة يقسم ابن مسكويه العدالة ، بشيمة أرسطو ، إلى عدالة توزيعية وعدالة تعويضية أو تصحيحية : فالعدالة التوزيعية تتعلق بتوزيع الأموال والكرامات على المواطنين ، لا على أساس من المساواة الحسابية وإنما على أساس من المساواة النسبية بحيث يحصل الفرد على نصيب مساو تماما لكل من كان فى مثل مرتبته ٠ والعدالة التعويضية هى التى تتعلق بتصرفات الفرد وعلاقاته مع غيره من الأفراد ، سواء كانت إرادية مثل البيع والشراء أو غير إرادية مثل العلاقات التى تتولد من الجريمة ٠ وتتحقق العدالة التصحيحية بالمساواة العددية أو الحسابية تارة والمساواة النسبية تارة أخرى ٠ ويقع على عاتق الحاكم عبء توزيع الأموال والكرامات على الأفراد فى الدولة ، وكذلك عبء المحافظة على المساواة بينهم ٠

والعدالة فى رأى ابن مسكوية لا تعدل عوج القانون ولا تكمله كما ذهب إلى ذلك أرسطو ومن بعده فقهاء الرومان ، لأنها ، أى العدالة ، تندمج مع الشريعة وتختلط بأحكامها بحيث يتعذر أو يستحيل تصور وجود العدالة بعيدا عن أحكام ومبادىء الشريعة الغراء ٠ وقد بنى ابن مسكوية على ذلك قوله أن العدالة إن هى إلا لقب للمتمسك بالشريعة٠

وهكذا نرى أن فلسفة العدالة قد ظهرت عند الإغريق ، حيث نبتت بذورها الأولى ونشأت وازدهرت ، ثم انتقلت إلى فقهاء الرومان ، حيث أضفوا عليها طابعا عمليا عندما تمكنوا بعبقريتهم الفذة وبراعتهم الفائقة فى صياغة القوانين الوضعية من مزج النظر بالعمل ، والمثالية بالواقعية ، واستطاعوا بذلك أن يدفعوا بالقانون الرومانى دفعة جديدة نحو الكمال والعالمية ٠ ثم تناولها فلاسفة الإسلام بالبحث والتمحيص ،

فأقروا منها ما يتصل بمبادىء وأصول الشريعة الغراء ورفضوا منهـا ما يحرمه الدين • حقيقة أن الفلسفة الأخلاقية فى الإســلام لم تأخـذ حظها من البحث والكتابة العلمية إلا بعد الاتصال باليونان ، ولكن دور فلاسفة الإسلام فى هذا الصدد لم يقتصر على نقل فلسفة اليونان نقلا حرفيا ، وهم وإن اتشحوا برداء اليونان فى كثير من الأحيان ، إلا أن هذا الرداء لا يخفى ملامحهم الإسلامية الخاصة •

تم بحمد الله وتوفيقه

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قائمة المراجع

أولا ــ باللغة العربية :

ــ إبن أبى الربيع :

سلوك المالك فى تدبير الممالك ، تحقيق ناجى التكريتى . دار الاندلس ــ بغداد ، ١٩٨٣

ــ إبن تيميـــة :

الحسبة فى الإســلام ، نشر وتوزيع مـكتبة دار الأرقم ــ الكويت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣

ــ إبن مسـكويه :

تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق ، تحقيق الشيخ حسن تميم ، الطبعة الثانية ، د.ت ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ــ لبنان .

ــ ابو حامد الغزالى :

التبر المسبوك فى نصيحة الملوك ، مكتبة الكليات الأزهرية ، الطبعــة الأولى ، ١٩٦٨

- إحياء علوم الدين ، الجزء الثالث ، دار المعرفة ــ بيروت ، د.ت .

ــ ابو نصر الفارابى :

فصول منتزعة ، تحقيق د. فوزى مترى نجار ، دار المشرق بيروت ، ١٩٧١

- كتاب التنبيه على سبيل السعادة ، طبعة حيدر اباد الدكن، ١٣٤٦ هـ.
- آراء اهل المدينة الفاضــلة ، مكتبة ومطبعة محمــد على صبيح ــ القاهرة ، د. ت .
- السياسات المدنية ، طبعة حيدر أباد الدكن ، ١٣٤٦ هـ .

ــ احمــد امين :

ظهر الإســلام ، الجزء الثانى ، الطبعة الخامسة ، مكتبة النهضــة المصرية ، ١٩٧٧

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

— **أحمد أمين وزكى نجيب محمود :**

قصة الفلسفة اليونانية ، الطبعة الثامنة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٣٥

— **أحمد محمد غنيم :**

تطور الفكر القانونى ، دار الفكر العربى ، ١٩٧٢

— **أحمد محمود صبحى :**

الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، ١٩٨٣

— **ارسطو :**

علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية وعلق عليه بارتلمى سانتهلير ، ونقله إلى العربية ، أحمد لطفى السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٢٤

□ السياسة ، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية وعلق عليه بارتلمى سانتهلير ، ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩

— **إرنست باركر :**

النظرية السياسية عند اليونان ، ترجة لويس اسكندر ، مؤسسة سجل العرب ، ١٩٦٦

— **افلاطون :**

الجمهورية ، ترجمة حنا خباز ، دار القلم — بيروت الطبعة الخامسة ، ١٩٨٥

— **افلاطون :**

الجمهورية ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥

— **افلاطون :**

محاورة بروتاجوراس ، ترجمها للانجليزية بنيامين جويت ، ونقلها إلى العربية محمد كمال الدين على يوسف ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، ١٩٦٧

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

— أفلاطـــون :

محاورة أقريطون ، ضمن مجموعـــة محاورات أفلاطون ، عربهـــا عن الانجليزية زكى نجيب محمود ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٦

— إميل برهييه :

تاريخ الفلســـفة ، ترجمة جورج طرابيشى ، دار الطليعة — بيروت ، ١٩٨٢

— ت.ج. دى بور :

تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، نقله إلى العربية وعلق عليـــه د. محمـــد عبد الهادى أبو ريده ، الطبعة الخامسة ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨

— جورج سباين :

تطور الفكر السياسى ، الكتاب الأول ترجمة حسن جـــلال العروسى ، الطبعة الرابعة ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١

— جورجيو ديل فيكيو :

تاريخ فلسفة القانون منذ قدماء الإغريق إلى عصر النهضة ، ترجمـــة د. ثروت أنيس الأسيوطى ، مجلة القانون والاقتصاد — ١٩٦٨

— حنا الفاخورى وخليل الجر :

تاريخ الفلسفة العربية ، دار الجيل — بيروت ، ١٩٨٢

— د. حورية توفيق مجاهد :

الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٢

— ريكس وورنر :

فلاسفة الإغريق ، ترجمة عبد الحميد سليم ، الهيئة المصرية العـــامة للكتاب ، ١٩٨٥

— د. شفيق شحاتة :

نظرية الالتزامات فى القانون الرومانى ، القاهرة ١٩٦٣

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

— د. صوفى حسن أبو طالب :

الوجيز فى القانون الرومانى ، القاهرة ١٩٦٥

□ مبادىء تاريخ القانون ، دار النهضة العربية ١٩٦٧

— عبد الرحمن بدوى :

افلاطون ، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت ، ١٩٤٢

— عبد العزيز فهمى :

قواعد وآثار فقهية رومانية ، القاهرة ١٩٤٧

□ مدونة جستنيان فى الفقه الرومانى ، دار الكاتب المصرى ، ١٩٤٦

— على بدوى :

أبحاث التاريخ العام للقانون — الجزء الأول ، تاريخ الشرائع ، الطبعة الثالثة ، مطبعة مصر ، ١٩٤٧.

— د. على عبد المعطى و د. محمد جلال أبو الفتوح :

الفكر السياسى فى الإسلام : شخصيات ومذاهب ، دار المعرفة الجامعية — الاسكندرية ، ١٩٨٤

— د. عمر ممدوح مصطفى :

أصول تاريخ القانون ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٣

— د. لطفى عبد الوهاب يحيى :

اليونان ، مقدمة فى التاريخ الحضارى ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٧

— د. محمد بدر :

تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ، مطبعة جامعة القاهرة ، ١٩٧١

— د. محمد على أبو ريان :

تاريخ الفكر الفلسفى ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٨

— د٠ محمود السقا :

اثر الفلســـفة فى الفقه والقانون الرومانى ، مجلة القانون والاقتصـاد ؛ ١٩٧١ و ١٩٧٢

□ دراسة فلسفية لنظرية القانون الطبيعى ، مجلة مصر المعـــاصرة ، ١٩٧٦ و ١٩٧٧

— د٠ مصطفى سيد احمد صقر :

نظرية الدولة عند الفارابى ، مكتبة الجلاء — المنصورة ، ١٩٨٩

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ثانيا ـ باللغة الفرنسية :

— **ACCARIAS (C.)**: Précis de droit romain, Paris, 1872.

— **BILL (A.)**: La morale et la loi, Thèse, Strasbourg, 1928.

— **BRIMO (A.)**: Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat, Paris, 3e édit.. 1978.

— **BURLE (E.)**: Essai historique sur le développement de la notion de droit naturel dans l'antiquité grecque, Thèse — Lyon, 1908.

— **CIULEI (G.)**: Les rapports de l'équité avec le droit et la justice dans l'œuvre de Cicéron, R.H.D. 1968.

— **DABIN (J.)**: Théorie général du droit, Paris, Dalloz — 1969.

— **DEL VECCHIO (G.)**: La justice — La vérité, Paris, Dalloz — 1955.

— **GAUDEMET (J.)**: Institutions de l'antiquité, Paris, 1967.

— Quelques remarques sur le droit naturel à Rome, R.I.D.A., 1952.

— **GUIBAL (M.-P.)**: De l'influence de la philosophie sur le droit romain et la jurisprudence de l'époque classique, Thèse, Montpellier, 1937.

— **IMBERT (J.), H. MOREL et R.-J. DUPUY**: La pensée politique des origines à nos jours, P.U.F. 1969.

— **KAMPHUISEN (P.W.)**: L'influence de la philosophie sur la conception du droit naturel chez les jurisconsultes romains, R.H.D. 1932.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

— **LACHIEZE — REY (P.)**: Les idées morales, sociales et politiques de platon, Paris, 1951.

— **MONIER (R.), G. CARDASCIA et J. IMBERT**: Histoire des institutions et des faits sociaux, Paris, 1955.

— **MOSCA (G.)**: Histoire des doctrines politiques depuis l'antiquité, Paris, 1955.

— **MOSSE (C.)**: Histoire des doctrines politique en Grèce, P.U.F. 1969.

— **PIRENNE (J.)**: Histoire de l'antiquité des origines au VIIe siècle de notre ère, Paris, 1959.

— **SENN (F.)**: De la justice et du droit, 1927.

— **VILLERS (R.)**: Rome et le droit privé, Paris, 1977.

— **VILLEY (M.)**: Deux conceptions du droit naturel dans l'antiquité, R.H.D., 1953.

— **VONGLIS (B.)**: La lettre et l'esprit de la loi dans la jurisprudence classique et la rhétorique, Paris. Sirey, 1968.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

محتويات البحث

الصفحة

مقـــــــدمة ٥

الفصل الأول : فلسفة العدالة عنـــد الإغريق ١١

المبحث الأول : المضمون الأخلاقى للعدالة ١٢

§ ١ — السفسطائيون : الأمور كلها نسبية ١٢

§ ٢ — سقراط : الفضيلة هى المعـــرفة ١٨

§٣ — أفلاطون : رؤوس الفضائل أربع : الحـــكمة والعفـــة والشجاعة والعدالة ٢٢

§ ٤ — أرسطو : الفضيلة هى الوسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط ٣٣

المبحث الثانى : المضمون القانونى للعدالة ٤٢

§ ١ — الفيثاغوريون : العدالة هى مقابلة المثل بالمثل ٤٣

§ ٢ — العدالة فى رأى السفسطائيين : ٤٧

— بوليمارخوس : العدالة هى « إعطاء كل ذى حق حقـــــه » ٤٧

— جلوكون ، كاليكليس ، أنتيفون : العـــدالة شـــر يطلب لنتائجـــه ٤٩

— ثراسيماخوس : العدالة هى مصلحة الأقوى ... ٥٣

— تعقيب على آراء السفسطائيين فى العـــدالة ... ٥٥

§ ٣ — سقراط : العدالة هى ما تقرره القوانين ٥٨

§ ٤ — أفلاطون : العدالة فى الدولة والعدالة فى الفرد ٦٤

— العـــدالة فى الدولة ٦٥

— العدالة فى الفرد ٧٦

— تعقيب على رأى أفلاطون فى العدالة ٧٨

§ ٥ — أرسطو : العدالة التوزيعية والعـــدالة التبادلية ... ٨٠

— العدالة التوزيعيـــة ٨٣

— العدالة التبادلية ٨٤

— العدالة والإنصـــاف ٨٦

— العدالة تصـــحح القانون وتكمله ٨٨

— تعقيب على نظرية أرســـطو ٨٩

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الصفحة

الفصل الثانى : أثر الفلسفة الإغريقية على فقهاء الرومان وفلاسـفة الإســـلام ٩٥
المبحث الأول : أثر الفلسفة الإغريقية على فقهـاء الرومان ... ٩٥
المبحث الثانى : أثر الفلسفة الإغريقية على فلاسفة الإسلام ... ١٢٤
المطلب الأول : ارتباط العدالة بالمفهوم العام للفضيلة ١٢٥
§ ١ ــ العدالة ونظرية الفضيلة عند ابن أبى الربيع ١٢٧
§ ٢ ــ مبدأ الوسطية والاعتدال عند الفـــارابى ١٣٠
§٣ ــ العدالة ونظرية الفضيلة عند ابن مســكويه ١٣٤
§ ٤ ــ الغزالى : قوى النفس وعلاقتها بالفضـــيلة ١٣٩
المطلب الثانى : جوهر العدالة من الناحية القانونية ١٤٢
أولا : جوهر العدالة عند الفارابى ١٤٢
ثانيا : جوهر العدالة عنـــد ابن مسكويه ١٥٦
خاتمـــــــــة ١٦٨
قائمة المراجع ١٨٣
محتـويات البحث ١٩٠

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

رقم الإيداع ٨٩/٥٩٥٣

المطبعة العربية الحديثة
٨ شارع ٤٧ بالمنطقة الصناعية بالعباسية
تليفون : ٨٢٦٢٨٠ القاهرة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المطبعة العربية الحديثة
٨ شارع ٤٧ بالمنطقة الصناعية بالعباسية
القاهرة ـــ تليفون ٨٢٦٢٨٠